



مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما

از دین دنیوی تا آستان قدرت

امجدرضا یزدانی مقدم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

از دین دنیوی تا آستان قدرت: نقد کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری

نویسنده:

احمد رضا یزدانی مقدم

ناشر چاپی:

مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	از دین دنیوی تا آستان قدرت: نقد کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری
۱۳	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۸	دیباجه
۲۰	پیش گفتار
۲۲	بخش اول: گزارشی کوتاه از مجموعه مقاله های «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری»
۲۲	اشاره
۲۳	مقدمه
۲۴	گفتار اول: عرفی شدن سنت ها
۲۴	مقاله اول _ فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام
۲۴	مقاله دوم _ جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر (تأملاتی در اندیشه یواخیم فیوره ای)
۲۴	مقاله سوم _ فرآیند عرفی شدن فقه شیعی
۲۵	مقاله چهارم _ امام خمینی رحمه الله فقیه دوران گذار (از فقه جواهری تا فقه المصلحه)
۲۵	مقاله پنجم _ خط قرمز؛ ارزش یا هنجار؟
۲۶	مقاله ششم _ دین دموکراتیک حکومتی
۲۶	گفتار دوم: عرفی شدن ایدئولوژی ها
۲۶	مقاله اول _ نقدی بر نظریه «فره تر از ایدئولوژی»
۲۷	مقاله دوم _ دین عصری در عصر ایدئولوژی
۲۷	گفتار سوم: عرفی شدن گفتمان ها
۲۸	گفتار چهارم: سایر مقالات
۲۸	مقاله اول _ گونه شناسی جریان های روشن فکری ایران معاصر
۲۸	مقاله دوم _ دین و خشونت
۲۹	مقاله سوم _ فرهنگ عاشورا

۲۹	مقاله چهارم _ بررسی نظریه های رهبری انقلاب (با تکیه بر رهبری امام خمینی رحمه الله)
۲۹	مقاله پنجم _ انقلاب اسلامی؛ مدرنیت علیه مدرنیزاسیون
۳۰	مقاله ششم _ توسعه، عدالت، اسلام
۳۰	مقاله هفتم _ نگاهی به مسئله مشروعیت
۳۲	بخش دوم: ارزیابی نظریه سکولاریزاسیون
۳۲	اشاره
۳۳	نگاهی به مقدمه کتاب سکولاریزاسیون
۳۳	اشاره
۳۳	اول _ تعریف سکولاریزاسیون
۳۶	دوم _ تخصیص نقش ها و افتراق ساختاری
۳۸	سوم _ ارزش و هنجار
۴۰	چهارم _ فرآیند بازاری شدن و ارزش های عموم بشری
۴۲	پنجم _ سکولاریزاسیون، مدرنیته، تاریخ
۴۳	ششم _ نظریه های قدیمی و نامقبول
۴۳	هفتم _ دغدغه
۴۴	هشتم _ کرامات تاریخی
۴۵	نهم _ سکولاریزاسیون یا سکولاریزاسیونیسم!
۴۶	دهم _ سکولاریزاسیون، وحی و حافظ
۴۹	بخش سوم: عرفی شدن سنت ها
۴۹	اشاره
۵۰	فصل اول: سه گفتار در نقد مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام»
۵۰	اشاره
۵۰	گفتار اول
۵۰	اشاره
۵۱	اول _ مقصود از مصالح در جمع میان مصالح دنیوی و اخروی چیست؟
۵۳	دوم _ مقصود از عرفی شدن کدام است؟

- ۵۴ سوم _ حوزه قدسی کدام است و حوزه عرفی کدام؟
- ۵۵ چهارم _ مقصود از دستگاه فقهی و اخلاقی واحد در مسیحیت چیست؟
- ۵۶ پنجم _ روش و نظم بحث و استدلال چگونه است؟
- ۵۸ گفتار دوم
- ۵۸ اشاره
- ۵۸ اول _ بررسی عرفی شدن
- ۵۹ دوم _ منظور از شریعت مسیح علیه السلام چیست؟
- ۵۹ سوم _ مصلحت
- ۶۵ چهارم _ سکولاریزاسیون
- ۶۵ پنجم _ متد و روش
- ۶۷ گفتار سوم
- ۶۷ اشاره
- ۶۷ اول _ شریعت مسیح
- ۶۹ دوم _ واژه شناسی
- ۶۹ ۱. قدسی / عرفی
- ۷۱ ۲. دین
- ۷۲ سوم _ لویاتان
- ۷۷ چهارم _ جامعه شناسی یا تاریخی گری؟!
- ۷۸ پنجم _ آیا «دین» ثابت است یا متغیر؟
- ۷۹ فصل دوم: تاریخی گری یا تاریخ سازی
- ۷۹ اشاره
- ۷۹ نگاهی به مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر»
- ۷۹ اشاره
- ۷۹ اول _ استناد به تاریخ، تاریخی گری یا تاریخ سازی؟!
- ۸۳ دوم _ یواخیم فیوره ای و جهانگیر صالح پور!
- ۸۵ سوم _ برابر نهادها

۸۶	فصل سوم: فقه و سکولاریزاسیون
۸۶	اشاره
۸۶	نگاهی به مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»
۸۶	اشاره
۸۷	اول _ سکولاریزاسیون: تعریف سکولاریزاسیون چیست؟
۱۰۲	دوم _ دین شناسی
۱۰۶	سوم _ قدسی / عرفی
۱۰۹	چهارم _ ولایت فقیه
۱۱۶	پنجم _ مصلحت
۱۱۸	ششم _ فقه شناسی
۱۲۰	هفتم _ جامعه شناسی حقوق
۱۲۲	هشتم _ برابر نهادها / تعریف مفاهیم
۱۲۶	فصل چهارم: دین و سکولاریزاسیون
۱۲۶	اشاره
۱۲۶	نگاهی به مقاله «امام خمینی، فقیه دوران گذار» از فقه جواهری تا فقه المصلحه
۱۲۶	اشاره
۱۲۶	اول _ الگوی غربی / چارچوب مسیحی
۱۴۰	دوم _ فقه شناسی
۱۴۹	سوم _ ولایت فقیه
۱۵۳	_ ولایت مطلقه فقیه و سکولاریزاسیون
۱۵۶	چهارم _ مصلحت
۱۶۴	پنجم _ سکولاریزاسیون
۱۷۱	فصل پنجم: عرفی شدن یا دگم های مُدرن؟!
۱۷۱	اشاره
۱۷۱	نگاهی به مقاله «خط قرمز: ارزش یا هنجار؟»
۱۷۴	فصل ششم: دین و دموکراسی

- ۱۷۴ اشاره
- ۱۷۴ نگاهی به مقاله «دین دموکراتیک حکومتی»
- ۱۷۴ اشاره
- ۱۷۵ اول _ دین دولتی
- ۱۷۷ دوم _ دموکراسی حداقلی
- ۱۷۸ سوم _ فقه و دموکراسی
- ۱۸۱ چهارم _ خصوصی بودن فقه
- ۱۸۲ پنجم _ فقه شناسی
- ۱۸۲ ششم _ فقه و دولت
- ۱۸۳ هفتم _ مسیحیت شناسی
- ۱۸۸ بخش چهارم: عرفی شدن ایدئولوژی ها
- ۱۸۸ اشاره
- ۱۸۹ دین و جامعه
- ۱۸۹ اشاره
- ۱۸۹ نگاهی به مقاله «عرفی شدن ایدئولوژی ها»
- ۱۸۹ اشاره
- ۱۸۹ اول _ مبانی دین شناختی نویسنده
- ۱۸۹ اشاره
- ۱۹۰ ۱. دین شناسی دورکیمی
- ۱۹۴ ۲. دین شناسی مسیحی
- ۱۹۵ ۳. دین یا لویاتان
- ۱۹۸ ۴. متن یا زمینه؟! دین یا تاریخ!؟
- ۱۹۹ ۵. دغدغه دین یا مدرنیته!؟
- ۲۰۰ دوم _ تاریخی گری
- ۲۰۰ اشاره
- ۲۰۳ یک _ گزیده ای از نظریه دین شناختی دورکیم

- ۲۰۷ ----- دو _ انتقادهایی از نظریه دین شناختی دورکیم -
- ۲۱۳ ----- بخش پنجم: عرفی شدن گفتمان
- ۲۱۳ ----- اشاره
- ۲۱۴ ----- تحریف و بازگون نمایی نگره سنتی
- ۲۱۴ ----- اشاره
- ۲۱۴ ----- نگاهی به «عرفی شدن گفتمان ها»
- ۲۱۴ ----- اشاره
- ۲۱۴ ----- اول _ الگوبرداری از تاریخ و تمدن مسیحی
- ۲۱۶ ----- دوم _ نگره سنتی اسلامی یا مسیحی؟! -
- ۲۱۸ ----- سوم _ خلط مفاهیم و موضوعات -
- ۲۱۸ ----- ۱. قاف عنقا -
- ۲۱۸ ----- ۲. زمان اثیری -
- ۲۱۸ ----- ۳. طفره -
- ۲۱۹ ----- ۴. حيله -
- ۲۲۰ ----- ۵. وسیله -
- ۲۲۱ ----- ۶. سعی -
- ۲۲۱ ----- ۷. رفتار عاطفی معطوف به ارزش! -
- ۲۲۲ ----- ۸. تعالی و ترقی -
- ۲۲۲ ----- درباره سکولاریزاسیون -
- ۲۲۲ ----- اشاره
- ۲۳۳ ----- اول _ مفهوم سکولاریزاسیون در جامعه شناسی دین -
- ۲۳۷ ----- دوم _ نگاهی به عنصر مصلحت -
- ۲۴۱ ----- سوم _ نگاهی به نظریه ولایت فقیه و ولایت مطلقه فقیه -
- ۲۴۴ ----- چهارم _ اجتهاد زنده، پویا، به روز و مبتنی بر کتاب و سنت -
- ۲۴۷ ----- بخش ششم: گزیده ای از شاهد قدسی تا شاهد بازاری -
- ۲۴۷ ----- اشاره

۲۴۸	مقدمه
۲۵۲	عرفی شدن سنت ها
۲۵۲	اشاره
۲۵۲	فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام
۲۶۱	جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر
۲۶۱	اشاره
۲۶۱	تأملاتی در اندیشه یواخیم فیوره ای
۲۷۱	فرآیند عرفی شدن فقه شیعی
۲۸۷	امام خمینی؛ فقیه دوران گذار
۲۸۷	اشاره
۲۸۷	از فقه جواهری تا فقه المصلحه
۲۹۱	فقه المصلحه
۳۰۰	خط قرمز: ارزش یا هنجار؟
۳۰۲	دین دموکراتیک حکومتی
۳۰۸	عرفی شدن ایدئولوژی ها
۳۰۸	اشاره
۳۰۸	نقدی بر نظریه «فربه تر از ایدئولوژی»
۳۱۳	دین عصری در عصر ایدئولوژی
۳۱۷	عرفی شدن گفتمان ها
۳۱۷	اشاره
۳۱۷	تعالی، تکامل، توسعه:
۳۱۷	اشاره
۳۱۷	تحوّل گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی
۳۱۷	اشاره
۳۱۹	گفتمان تعالی
۳۲۰	گفتمان تکامل

گفتمان توسعه ۳۲۲

سایر مقالات ۳۲۶

کتاب نامه ۳۳۴

اشاره ۳۳۴

الف) کتاب: ۳۳۵

ب) مقاله ها: ۳۴۰

درباره مرکز ۳۴۲

از دین دنیوی تا آستان قدرت: نقد کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری

مشخصات کتاب

سرشناسه: یزدانی مقدم، احمدرضا

عنوان و نام پدیدآور: از دین دنیوی تا آستان قدرت: نقد کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری/احمدرضا یزدانی مقدم؛ تهیه کننده مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.

مشخصات نشر: قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۳.

مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص.

فروست: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما؛ ۸۰۹.

شابک: ۱۴۰۰۰ ریال ۹۶۴-۸۶۰۶-۳۸-۲:

یادداشت: این کتاب نقدی است بر کتاب "شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست" نوشته سعید حجاریان.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۲۹] - ۲۳۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

عنوان دیگر: از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست.

عنوان دیگر: نقد کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری.

موضوع: حجاریان، سعید، ۱۳۳۲ - -- نقد و تفسیر.

موضوع: اسلام و دنیوی گرایی.

موضوع: مسیحیت و دنیوی گرایی.

موضوع: عرف -- مطالعات تطبیقی.

موضوع: دنیوی گرایی.

موضوع: دین -- تحقیق.

شناسه افزوده: حجاریان، سعید، ۱۳۳۲ - . از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست. شرح

شناسه افزوده : صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. مرکز پژوهش های اسلامی. استان قم.

رده بندی کنگره : BP۲۲۹/۳/ح۲۶الف۴۰۸۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۹

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۵۵۷۶۷

ص: ۱

اشاره

دیباچه

دیباچه

تاریخ، آوردگاه اندیشه‌ها و میدان آرای مکتب‌ها و جایگاه‌عرضه افکار گوناگون است، شناخت و پاسداشت راستی و حقیقت بس دشوار است و ساحت آموزه‌های دینی را پاس داشتن و حق‌گویی و حق‌مداری در گردونه‌های گونه‌گون تضارب اندیشه دشوارتر، در این میان، مرزداران هوشیار دین با تفسیر درست از دین می‌کوشند تا غبارها را از ساحت اندیشه‌های دینی بزدايند و شفافیت طریق را به ارمغان آورند.

خوشبختانه ما وارث منابع گران‌سنگی هستیم که از چشمه‌های زلال وحی جوشیدن گرفته و پاسخ‌گوی عصرها و نسل‌هاست. بر این باوریم که اسلام می‌تواند گره‌های حیات آدمی را به سرانگشت عقل و تدبیر بگشاید و پهنه تاریک هستی را با خورشید وحی نورانی سازد. بنابراین، بر پژوهشگران و عالمان دینی است که همراه با دگرگونی‌های زمانه، برای یافتن پاسخ‌های متناسب با نیازهای انسان‌ها در جنبه‌های گوناگون مادی و معنوی بکوشند. البته باید دانست تخصصی بودن مباحث و قداست دین می‌طلبد که انسان در بیان نظر خود محتاط باشد و بدون مستمسک قوی به محدوده دین و قرفگاه آن قدم ننهد. بدین گونه است که پژوهشگر متخصص و متعهد دینی، حریم دین را از شر و فتنه دگران‌اندیشان، زودباوران و مغرضان پاس می‌دارد و صد البته کسانی که در این وادی تلاش می‌کنند، بی‌اجر و ثواب نخواهند ماند.

بنابراین، پاسخ گویی به شبهه ها از برترین تلاش های فرهنگی است که گروهی از پژوهشگران توانا، کمر همت بر بسته و تلاش های علمی خویش را ره توشه مشتاقان ساخته اند. در این میان، شایسته است از تلاش های محققانه جناب حجت الاسلام و المسلمین احمدرضا یزدانی مقدم سپاس گزاری کنیم که کوشش های بی دریغ شان تهیه این مجموعه را ممکن ساخته است. این پژوهش در زمینه نقد اندیشه ها، تلاشی است هرچند ناچیز در مسیر پیرایش نظریه ها و اندیشه های دینی از کژی و ناراستی.

امید که در نگاه بهره وران، سودمند افتد.

آنه ولی التوفیق

اداره کل پژوهش

مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

پیش‌گفتار

پیش‌گفتار

کتاب «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری»، مجموعه مقاله‌هایی از آقای سعید حجاریان است که از سال ۷۲ تا ۷۹ به نگارش در آمده است. برخی از این مقاله‌ها با نام مستعار جهانگیر صالح پور در نشریه کیان به چاپ رسیده بود. در سال ۱۳۸۰ این مقاله‌ها که دارای محور مشترک سکولاریزاسیون بود، به کوشش آقای ابراهیم سلطانی از هیأت تحریریه نشریه کیان و آخرین سردبیر این نشریه، به همراه مقدمه‌ای از آقای حجاریان به چاپ رسید. مضمون و محتوای کتاب هنوز اساس، پایه و مایه نظریه پردازی‌های سیاسی آقای حجاریان است و می‌توان این را در سخنرانی‌های ایشان دید. بنابراین، موضوع و مضمون کتاب، پایان‌نیافته است و هنوز این اندیشه جریان دارد.

مجموعه حاضر به این صورت سامان یافته است:

اشاره‌ای مختصر به موضوع‌های کلی مقاله‌ها و کتاب + بررسی و نقد + گزیده‌ای از متن کتاب

نام این مجموعه را «از دین دنیوی تا آستان قدرت» نهادیم؛ زیرا طرحی که آقای حجاریان در این کتاب عرضه می‌دارد، از دولتی کردن دین آغاز می‌شود و به دنیوی شدن دین و سپس دنیوی شدن حوزه عمومی و واگذاری حوزه عمومی به قرارداد می‌انجامد. در نهایت نیز با توجه به ناتوانی‌های مکتب قرار داد، به قدرت ختم می‌گردد و این همه در زمینه‌ای تاریخی گرایانه معنا می‌یابد. از این رو، نام گذاری این

مجموعه بر اساس فرآیند طراحی آقای حجاریان است که دین دنیوی و آستان قدرت، دو نقطه تعیین کننده آن به شمار می روند. بنابراین، عنوان حاضر، سبک و سیاق نظری داشته و به انگیزته نظر دارد.

شایسته است از همه عزیزانی که در تهیه این نوشتار یاری رسانده اند سپاسگزاری شود. به ویژه از آقایان علیرضا امینی، هادی صادقی، محمد امجد، محمدحسین دشتی و امیر میلانی به پاس همکاری ها و حمایت هایشان قدردانی می کنیم.

نگارنده از دیدگاه ها و پیشنهادها و رهنمودهای آقایان محمد ساجدی، سیدعلی عماد و داود مهدوی زادگان نیز بهره مند شده است. برای نخستین بار، آقای مهدوی زادگان بر تهافت های درونی «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری» انگشت نهاد و برای نمونه تهافت بنیادین دو مقاله «عرفی شدن فقه شیعی» و «امام خمینی رحمه الله فقیه دوران گذار» را نشان داد. آقای عماد بر نادرستی تفاوت گذاری های ادعایی میان فقه و قانون تاکید کرد و تفکیک دو حوزه عمومی و خصوصی در گذشته تاریخی را خاطر نشان ساخت. آقای ساجدی نیز نقد را به تمرکز بر متن و تعریف آن از مفاهیمی چون سکولاریزاسیون فرا خواند که به دریافت تعارض در تعاریف و مفاهیم در متن یاد شده انجامید.

در پایان، یاد و خاطره اندیشمند متعهد و پر تلاش، مرحوم عباس یزدانی را گرامی می داریم که همواره بر توانایی های فقه شیعه در پاسخگویی به نیازهای زمان تاکید داشت و در رابطه با متن و نقد آن، بارها پژوهشگر را راهنمایی کرد.

بخش اول: گزارشی کوتاه از مجموعه مقاله های «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری»

اشاره

بخش اول: گزارشی کوتاه از مجموعه مقاله های «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری»

مجموعه مقاله های «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری» افزون بر مقدمه، در چهار بخش دسته بندی شده است:

۱. عرفی شدن سنت ها؛

۲. عرفی شدن ایدئولوژی ها؛

۳. عرفی شدن گفتمان ها؛

۴. سایر مقالات.

مقدمه

نویسنده در «مقدمه»، دو معنا برای سکولاریزاسیون بیان می کند:

۱. تفکیک نهاد دین از نهاد دولت؛

۲. دنیوی شدن امور و ارزش های قدسی.

سپس دنیوی شدن را محصول روند بازاری شدن و از مهم ترین تجلی های مدرنیته معرفی می کند.

نویسنده توضیح می دهد که چگونه مسئله سکولاریزاسیون برای او اهمیت پیدا کرد و چرایی آن را دغدغه اش به عنوان یک مسلمان نسبت به سرنوشت امر قدسی در جهان عرفی شده بیان می کند. هم چنین بر تفاوت میان سکولاریسم (که یک ایدئولوژی است) و سکولاریزاسیون (که یک فرآیند اجتماعی است) تأکید می ورزد.

گفتار اول: عرفی شدن سنت ها

مقاله اول _ فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام

نویسنده در مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام» ادعا می کند که: «جمع میان مصالح دنیوی و اخروی درون دستگاه حقوقی و اخلاقی واحد، عامل مهمی در جهت عرفی شدن دسته مهمی از ادیان از جمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بوده است.» او درصدد است با نشان دادن این فرآیند در دستگاه فقهی و اخلاقی مسیحیت، میان این فرآیند و تحولات حوزه کلام مسیحی، به خصوص در دو رکن فرجام شناسی و رستگارشناسی تلازمی منطقی برقرار کند.

مقاله دوم _ جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر (تأملاتی در اندیشه یواخیم فیوره ای)

نویسنده در مقاله گذشته، عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام را در دو رکن «فرجام شناسی» و «رستگاری شناسی» در حوزه کلام مسیحی مورد بررسی قرار داده است. وی در مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر»، رکن فرجام شناسی را با تفصیل بیش تر مورد مطالعه قرار می دهد و به چگونگی گذار گفتمانی از کلام ایستای آگوستینی، به نوعی فلسفه تاریخ پویا در قرون وسطای متأخر می پردازد.

مقاله سوم _ فرآیند عرفی شدن فقه شیعی

نویسنده در مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»، ادعا می کند که می توان در کل مسیر پرفراز و نشیب فقه شیعی، نوعی تمایل تاریخی به نام فرآیند عرفی شدن را مشاهده کرد. وی عرفی شدن را تعریف و مکانیزم های درون دینی این فرآیند را بررسی می کند و نظریه «ولایت مطلقه فقیه» و عنصر «مصلحت» را عمده ترین و مؤثرترین ابزار این

مقاله چهارم _ امام خمینی رحمه الله فقیه دوران گذار (از فقه جواهری تا فقه المصلحه)

نویسنده در مقاله «امام خمینی؛ فقیه دوران گذار»، نقش امام راحل در تسریع گذار از سنت به مدرنیته را بررسی می کند و مدعی است گره خوردن دستگاه فقاهت با دستگاه دولت، باعث شد تا نهاد سیاست، آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمیل کند.

نویسنده، نظریه ولایت مطلقه فقیه را پاسخی به نیاز شکل گیری نخستین مرحله دولت مدرن در ایران معرفی می کند. سپس با شمارش تفاوت های میان فقه و قانون و ضرورت تبدیل فقه به قانون برای ایجاد دولت گذار، در پاسخ به این پرسش که «آیا می توان در گذار به سوی مدرنیته، مخمری یافت که فقه را به قانون و در نتیجه، دستگاه فقهی را به یک دستگاه حقوق عرفی تبدیل کند؟» چنین مخمری را در عنصر مصلحت می یابد و می گوید: «اگر مصلحت سنجی (یا ارزیابی هزینه _ فایده) وارد یک دستگاه جزمی شود، آن را سریعاً عرفی می کند.»

مقاله پنجم _ خط قرمز؛ ارزش یا هنجار؟

نویسنده در مقاله «خط قرمز، ارزش یا هنجار؟!»، خط قرمز را پدیده ای فرهنگی می داند که هیچ جامعه ای، چه در امور داخلی و چه در مرزکشی با دیگر جوامع از آن خالی نیست. خطوط قرمز گرچه خصلتی اعتباری و وضعی دارند، ولی در حوزه معارف تحصیلمی نیز به صورت پیش فرض ها و جزییات حاضرند. هنگامی که خطوط قرمز، منطقه ای را ممنوعه اعلام کنند، به پدیده جزم می رسیم. جزم ها در طول زمان

تحول و تغییر پیدا می کنند، به ویژه فرآیند تجدد و پروژه مدرنیته، بسیاری از جزم ها را در درون خود ذوب و حل می کند. در هر صورت، هم در حوزه خصوصی و هم در حوزه عمومی، جزم ها و خط قرمزهایی وجود دارد. پاره ای از جزم ها تک ذهنی است که به سمت حوزه خصوصی رانده می شوند و پاره دیگر بین الاذهانی است که به قانون تبدیل می شوند.

مقاله ششم _ دین دموکراتیک حکومتی

نویسنده در مقاله «دین دموکراتیک حکومتی»، نسبت دین و دموکراسی را مورد پرسش و بررسی قرار می دهد و برای پاسخ گویی به آن، ابتدا قرائت های گوناگون از دین و گونه های مختلف دموکراسی را برمی شمارد. سپس مدعی می شود دین عرفی و دولتی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه و عنصر مصلحت، می تواند با دموکراسی حداقلی جمع شود و با تعمیق و توسعه فرآیند عرفی شدن دین، ظرفیت های دموکراسی نیز افزایش می یابد.

گفتار دوم: عرفی شدن ایدئولوژی ها

مقاله اول _ نقدی بر نظریه «فربه تر از ایدئولوژی»

نویسنده در «نقدی بر نظریه فربه تر از ایدئولوژی»، در محاجه با دکتر سروش، مضمون و منطق «قبض و بسط تئوریک شریعت» را پذیرش عصری بودن معرفت دینی یا عرفی شدن قدسی دانسته، ایدئولوژیک شدن دین و سنت را منزلی در نیمه راه فرآیند عرفی شدن قدسی معرفی می کند.

وی در ادامه معتقد است اگر دغدغه اصلی، پیشرفت و ترقی باشد،

در این صورت نباید از عرفی کردن قدسیات و تبدیل دین به سکوی پرتاب به شرایط نوین باکی داشت. نویسنده هم چنین باور دارد که با توجه به عقب ماندگی جوامع پیرامونی و جهان سوّمی، رسیدن به قافله تمدن بشری نیازمند محرّک ایدئولوژیک است.

مقاله دوم _ دین عصری در عصر ایدئولوژی

نویسنده در مقاله «دین عصری در عصر ایدئولوژی»، شرایط اجتماعی خاص ایران را زمینه ایدئولوژیک کردن دین دانسته، آن را منزلگاهی در روند عرفی شدن دین معرفی می کند. وی از آن جهت که ایدئولوژیک کردن دین، خصلت هویت بخشی داشته، نقش شتاب دهنده ای در روند عرفی شدن ایفا می کند و موجبات آزمون پذیری تاریخی دین را فراهم می سازد، آن را مطلوب و مفید می داند.

گفتار سوم: عرفی شدن گفتمان ها

گفتار سوم: عرفی شدن گفتمان ها

تعالی، تکامل، توسعه: تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشن فکران دینی

نویسنده در این مقاله، سه گفتمان تعالی، تکامل و توسعه را در میان اندیشمندان دینی برمی شمارد و معتقد است که گفتمان دوم با شرایط درهم ریخته نظام های ارزشی گسستن پیوندهای اجتماعی و پناه بردن به ایدئولوژی های تاریخی گرا و گفتمان سوم با پیدایش تنظیمات قراردادی و گسترش عقلانیت بازار، متناسب است.

به نظر نویسنده، گفتمان نخست؛ قرائتی عرفانی، گفتمان دوم؛ قرائتی ایدئولوژیک و گفتمان سوم؛ قرائتی عصری و علمی از دین ارائه می کنند. این سه گفتمان، همراه با یکدیگر در کشور ما حضور دارند و شرایط بین المللی نیز در پیدایش این گفتمان ها مؤثر بوده است.

گفتار چهارم: سایر مقالات

مقاله اول _ گونه شناسی جریان های روشن فکری ایران معاصر

نویسنده در مقاله «گونه شناسی جریان های روشن فکری ایران معاصر»، نخست روشن فکر را تعریف می کند. سپس دو گونه شناسی طولی (و تاریخی) و عرضی (براساس موضع گیری) از روشن فکر ارائه می دهد.

در گونه شناسی طولی، سه گفتمان نسخ سنت، احیای سنت و تجدید سنت و در گونه شناسی عرضی، غرب گرایان، گزینش گرایان و بومی گرایان را معرفی می کند.

مقاله دوم _ دین و خشونت

در مصاحبه «دین و خشونت»، براساس چند نظریه در تعریف و تبیین دین، نسبت دین و خشونت بررسی می شود.

این نظریه ها از این قرارند:

۱. دین، مجموعه ای از ارزش های قدسی و جزمی بوده و در نتیجه، خشونت زاست؛

۲. دین، پدیده ای فرهنگی و لطافت آفرین و در نتیجه، خشونت زداست؛

۳. رابطه دین و خشونت به زمینه ای بستگی دارد که دین در آن قرار گرفته است؛ طبقه اجتماعی حاملان دین، هم جواری دین با نهاد دولت، رویارویی فرهنگ های بومی با فرهنگ استعماری، چالش دین با دیگر نهادها و نیاز به بقا، در تشدید یا تخفیف خشونت دین مؤثر است.

۴. دین را باید در یک روند و فرآیند مطالعه کرد؛ برای دین سه

مرحله «اولیه» (شکل گیری)، «انقلاب» و «استقرار» می توان تشخیص داد و مرحله دوم با خشونت، تناسب دارد.

مقاله سوم _ فرهنگ عاشورا

نویسنده در مقاله «فرهنگ عاشورا»، کارکرد پیش از انقلاب فرهنگ عاشورا را تسلی بخشی می داند که در آستانه انقلاب، با تحول گفتمانی، از گفتمان تسلی، وارد گفتمان تضحیه (و فداکاری) گردید. وی احتمال می دهد که امام راحل با استفاده از مفهوم «فناء فی الله» در عرفان، فرهنگ عاشورا را با فرهنگ تضحیه پیوند زده باشد. از نظر نویسنده، ما در حال حاضر در حال انتقال از فرهنگ عاشورا (فرهنگ فداکاری) به فرهنگ اربعین (بقا و توسعه نظام) هستیم و امام عارف، پس از انقلاب کم کم در یک تحول فرهنگی، فقهی پیشتاز می شود و ولایت مطلقه فقیه را طرح می کند.

مقاله چهارم _ بررسی نظریه های رهبری انقلاب (با تکیه بر رهبری امام خمینی رحمه الله)

نویسنده در مقاله «بررسی نظریه های رهبری انقلاب (با تکیه بر رهبری امام خمینی رحمه الله)»، بر آن است تا با بهره گیری از نظریه های «رهبری انقلاب» در جامعه شناسی سیاسی، رهبری امام خمینی رحمه الله را تحلیل کند و در این راه از نظریه «کاریزما»ی ماکس وبر، نظریه «جامعه توده وار»، نظریه «نخبگان حاشیه ای» و مدل «پاسخ نخبگان» استفاده می کند.

مقاله پنجم _ انقلاب اسلامی؛ مدرنیت علیه مدرنیزاسیون

نویسنده در مقاله «انقلاب اسلامی؛ مدرنیت علیه مدرنیزاسیون»، انقلاب اسلامی را غلبه پروژه مدرنیت بر پروژه مدرنیزاسیون معرفی می کند. او

پروژه مدرنیزاسیون را برون‌زا، اراده‌گرایانه، تک‌خطی و ضد سنت و در مقابل، پروژه مدرنیت را درون‌زا، ساختاری، چندخطی و بر اساس سنت می‌داند. او معتقد است که انقلاب اسلامی ایران باید در درون پروژه مدرنیت بررسی شود و شعارهای مدرنی مانند: «جمهوری»، «استقلال» و «آزادی» را که در جریان انقلاب سر داده شد و هویت مستقلی را که در انقلاب شکل گرفت، شاهدهی برای مدعای خود می‌آورد.

مقاله ششم _ توسعه، عدالت، اسلام

نویسنده در بحث تقدم عدالت بر توسعه (یا برعکس)، از سه رهیافت سرمایه‌دارانه، اقتصاد مختلط و اقتصاد سوسیالیستی، گزارشی ارائه می‌کند.

او در جست‌وجوی رهیافتی اسلامی در مورد نسبت میان عدالت و توسعه، نخست به بررسی مفهوم عدالت می‌پردازد. سپس سه قرائت متفاوت دینی از مقولاتی مثل: نحوه تخصیص منابع و حق مالکیت ارائه می‌کند. این سه قرائت عبارتند از:

۱. قرائت مشهور که تمایل به مکانیسم قیمت‌ها برای تخصیص منابع دارد و با بعضی رهیافت‌های سرمایه‌دارانه قابل مقایسه است؛

۲. قرائت عدالت خواهانه (شهید مطهری و محمدرضا حکیمی)؛

۳. قرائت دولت‌گرایانه (ولایت مطلقه فقیه و مصالح حکومتی یا منافع ملی).

مقاله هفتم _ نگاهی به مسئله مشروعیت

نویسنده در «نگاهی به مسئله مشروعیت» که پایه قوام و مایه دوام هر

نظام سیاسی است، نخست واژه مشروعیت را به حقانیت ترجمه می‌کند. آن‌گاه پس از بیان تفاوت میان مشروعیت پیش از استقرار حکومت (یا مشروعیت اولیه) و مشروعیت پس از استقرار حکومت (یا مشروعیت ثانویه)، به ذهنی بودن یا عینی بودن مشروعیت می‌پردازد و قهر و غلبه، سنت، فزّه و عقلانیت را از گونه‌های مشروعیت برمی‌شمارد. وی نقش عواملی مانند: زمان، اجرای وظایف و تکالیف حکومتی، گسترش مشارکت سیاسی، گسترش نمادهای مشترک و شناخته‌شدگی بین‌المللی را در فرآیند مشروعیت‌یابی مورد بررسی قرار می‌دهد. هم‌چنین به مشروعیت مرکب (از چند نوع مشروعیت) و بحران مشروعیت (در جوامع سنتی، جوامع انتقالی و جوامع پس‌صنعتی) می‌پردازد و در پایان، به مشروعیت منابع مشروعیت بخش اشاره می‌کند.

بخش دوم: ارزیابی نظریه سکولاریزاسیون

اشاره

بخش دوم: ارزیابی نظریه سکولاریزاسیون

زیر فصل ها

نگاهی به مقدمه کتاب سکولاریزاسیون

نگاهی به مقدمه کتاب سکولاریزاسیون

اشاره

نگاهی به مقدمه کتاب سکولاریزاسیون

مقدمه نویسنده را می توان آخرین کلام او و جمع بندی کتاب دانست که در عین حال، دورنمایی از مطالب و محتوای کتاب و نیز روش کار او ارائه می کند. مقدمه را در ده عنوان مورد بررسی قرار می دهیم؛ با این توضیح که تحلیل کامل مقدمه، نیازمند مجال فراخ تری است.

اول _ تعریف سکولاریزاسیون

اول _ تعریف سکولاریزاسیون

۱. نویسنده، سکولاریزاسیون (۱) یا عرفی شدن را بخشی از روند عام تر افتراق ساختاری یا تخصیص نقش ها معرفی می کند (ص ۷).

همان طور که در نقد مباحث کتاب خواهیم دید، برابر نهاد صحیح سکولاریزاسیون، دنیوی شدن است، ولی نویسنده، تعریف های گوناگونی را از سکولاریزاسیون ارائه می دهد. در همین مقدمه، سه گونه تعریف و مفهوم از سکولاریزاسیون ارائه شده است که با یکدیگر تنافی و تهافت دارند. در این جا (ص ۷) نویسنده به پیروی از دورکیم و کارکردگرایی، سکولاریزاسیون را به معنای تفکیک نهاد دین از نهاد دولت، رفتن دین به حوزه خصوصی و رفتن دولت به حوزه عمومی تعریف می کند، در حالی که در ادامه (بند ۲)، عرفی شدن و

۱- معنای صحیح سکولاریزاسیون، دنیوی شدن است. در ادامه، معنای لغوی سکولاریزاسیون را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

سکولاریزاسیون را به معنای دنیوی شدن امور و ارزش های قدسی می داند که خود محصول فرآیند بازاری شدن است؛ یعنی دین با آمدن به بازار سیاست و بین الملل و در نتیجه حوزه عمومی دنیوی می شود!

بنابراین، (در بند ۱) از نظر نویسنده با رفتن دین به حوزه خصوصی، سکولاریزاسیون محقق می شود و (در بند ۲) با رفتن دین به حوزه عمومی، سکولاریزاسیون تحقق می یابد!

دین یا در حوزه خصوصی است یا در حوزه عمومی و معلوم نیست که آیا شق دیگری هم متصور است یا نه. به هر حال، دین یا باید در حوزه خصوصی جای گیرد که می شود سکولاریزاسیون یا باید در حوزه عمومی باشد که باز هم می شود سکولاریزاسیون! و این که چه زمانی از نظر نویسنده، سکولاریزاسیون تحقق نمی یابد، به هیچ وجه معلوم نیست. نویسنده چنان تور بزرگی گسترده است که هیچ چیزی صید نمی کند و هر رفتاری که از دین سر بزند _ هر چند متناقض _ باز هم نظریه نویسنده صدق می کند و هیچ گونه قابلیت ابطال پذیری ندارد. بنابراین، هیچ مشخصه علمی ندارد.

البته برای آشنایان با مباحث مربوط به سکولاریزاسیون، روشن است که این تهافت و آشفتگی در کلام نویسنده، ناشی از این است که وی تصویر روشنی از سکولاریزاسیون ندارد و مباحث گوناگون این موضوع را با یکدیگر خلط کرده است. برای مثال، در همین دو تعریف متناقض از سکولاریزاسیون، مطلبی که نویسنده می خواهد بگوید و به هیچ وجه در سراسر کتاب نتوانسته آن را بیان کند، این است که گاه

متعلق سکولاریزاسیون، حوزه عمومی است؛ یعنی حوزه عمومی، دنیوی می شود و در نتیجه، دین از حوزه عمومی به حوزه خصوصی می رود و گاه متعلق سکولاریزاسیون دین است؛ یعنی دین دنیوی می شود و اصالت های الهی خود را از دست می دهد.

۲. نویسنده در ادامه (بند ۳)، مفهوم سومی از سکولاریزاسیون ارائه می دهد و می گوید:

عرفی شدن یکی از مهم ترین تجلیات مدرنیته است و گوهر مدرنیته خرد نقاد است (ص ۹).

وی عرصه سکولاریزاسیون را نیز عرصه ای عمومی معرفی می کند:

عرصه عمومی، عرصه آزمون است ... (ص ۹).

بنابراین، دین با آمدن به عرصه عمومی، در معرض نقد خرد نقاد قرار می گیرد. روشن است که این معنا از سکولاریزاسیون با معنای اولی که نویسنده گفته، درست است؛ زیرا در معنای اول، دین به حوزه خصوصی می رفت و در این معنا، دین به عرصه عمومی می آید و در رویارویی با خرد نقاد، استحاله می گردد.

۳. جالب این است که مهم ترین تجلیات مدرنیته که گوهر آن خرد نقاد است، از نظر نویسنده از زمان آکوئیناس (قرن دوازدهم میلادی) شروع شده است (ص ۱۱) و نه فی المثل از زمان دکارت (قرن هفدهم میلادی) یا کانت (قرن هجدهم میلادی).

باز هم جالب تر این که بدین ترتیب، سکولاریزاسیون و مدرنیته نه تنها تا زمان آکوئیناس عقب می رود، بلکه به یک معنا تا زمان آگوستین (قرن پنجم میلادی) نیز می رسد (صص ۱۸ و ۱۹) و سکولاریزاسیون و

مدرنیته را حتی در قرون اول میلادی نیز می توان یافت (ص ۷۵).

چنین مدرنیته ای تنها برای نویسندگان کشف شده و برای کسی تاکنون آشکار نگردیده است (!) و ظاهراً چنین نظری قایل دیگری ندارد.

۴. جالب تر از همه این که، نویسنده تمام این گونه نظریه پردازی های درباره سکولاریزاسیون را بر آرای جامعه شناسانی هم چون: کنت، اسپنسر، زیمل، تونیس، دورکیم و وبر مبتنی می داند که خود درباره آرای آنان می گوید:

نظریه های قدیمی درباره سکولاریزاسیون، یعنی آرای کسانی هم چون کنت، اسپنسر، زیمل، تونیس، دورکیم و وبر دیگر مقبولیت چندانی ندارد و جای خود را به نظریات جدیدتری سپرده است که متفکرانی هم چون چارلز گلاک، رادنی استارک یا فیلیپ هامون مطرح کرده اند (ص ۱۰).

بنابراین، نویسنده نیز نظریه پردازی های خود را که مبتنی بر آرای همین کسان بوده و در جای جای کتاب به آنان استناد کرده است، قدیمی و بدون مقبولیت می داند!

در نقد و بررسی دیگر مقاله های کتاب با تفصیل بیش تر، سکولاریزاسیون یا دنیوی شدن را مورد بررسی قرار داده ایم و در این جا، به همین مختصر که برای نشان دادن آشفتگی تئوریک کتاب کافی به نظر می آید، بسنده می کنیم.

دوم _ تخصیص نقش ها و افتراق ساختاری

دوم _ تخصیص نقش ها و افتراق ساختاری

۱. نویسنده در توضیح افتراق ساختاری یا تخصیص نقش ها یا همان روند عام تری که سکولاریزاسیون را پوشش می دهد، می گوید:

افتراق ساختارها و تخصیص نقش ها، حوزه خصوصی و حوزه عمومی

را از یکدیگر تفکیک می کند. این دو حوزه در گذشته تمایز چندانی از یکدیگر نداشتند ... به تدریج حوزه عمومی شکل گرفت و از حوزه خصوصی متمایز شد. دولت به حوزه عمومی در آمد و دین در حوزه خصوصی جای گرفت (ص ۸).

می دانیم که تعدادی از اندیشمندان، از جمله: دورکیم و وبر تلاش کردند برای تمدن صنعتی غرب، تبیین هایی ارائه کنند. از جمله این تبیین ها، افتراق ساختاری و تخصیص نقش ها است که از نوعی انتزاع و بزرگ نمایی خالی نیست؛ زیرا از گذشته، نوعی تقسیم کار و تخصیص نقش وجود داشته و در طول تاریخ نیز، به نوعی، تفکیک حوزه خصوصی و حوزه عمومی در کار بوده است.

روشن است که این تفکیک، امری نسبی است و حتی امروزه نیز نمی توان به طور مطلق از تفکیک این دو حوزه سخن گفت. از جمله موارد تفکیک نسبی دو حوزه خصوصی و عمومی را در تاریخ خلافت اسلامی می توان دید. حضرت علی علیه السلام در قضیه زره آن حضرت که در دست مرد یهودی بود، با این که خلیفه مسلمانان بود، شخصا حکم نکرد، بلکه خواننده (مدعی علیه) را به دادگاه و نزد قاضی برد که نشان دهنده تمایز دو امر خصوصی (مالکیت زره) و عمومی (قضاوت، حکم و حکومت) است. هم چنین در موارد گوناگون، مردم به خلفا اعتراض می کردند و آنان را مورد پرسش قرار می دادند. این امر نشان می دهد که بر خلاف نظر نویسنده، مردم، سرزمین اسلامی را منزل و ملک خصوصی خلفا نمی دانستند.

افزون بر آن، حتی در یونان باستان و قبل از میلاد مسیح نیز وجود

نوعی حوزه عمومی متمایز از حوزه خصوصی گزارش شده و برخی اندیشمندان معاصر، مانند: هانا آرنت، خواهان بازگشت به آن حوزه عمومی و احیای آن بوده اند.

۲. عبارت «دین در حوزه خصوصی جای گرفت»، به چه معناست؟

کدام دین در حوزه خصوصی جای گرفت؟ آیا مسیحیت در حوزه خصوصی جای گرفت یا اسلام؟ آیا برای نمونه، مسیحیت که در حوزه خصوصی جای گرفت، از اول مدعی حوزه عمومی بود که اکنون برخلاف ادعای اولیه خود در حوزه خصوصی جای گرفته باشد یا از آغاز نیز کار قیصر را به قیصر سپرده و حوزه عمومی را به اهلش واگذارده بود؟^(۱) آیا می توان تاریخ مسیحیت را به همه ادیان، به ویژه اسلام تعمیم داد؟

سوم _ ارزش و هنجار

سوم _ ارزش و هنجار

نویسنده برای تبیین سکولاریزاسیون در تعریف دیگری می گوید:

ارزش های دینی و دیگر انواع ارزش ها، هنگامی که در عرف عام تری قرار می گیرند، به هنجار تبدیل می شوند (ص ۸).

۱. آشنایان با مفاهیم جامعه شناسی می دانند که در جامعه شناسی،

۱- این گفتار ناظر به عقیده نویسنده است که مسیحیت اولیه را به استناد جمله ای از حضرت عیسی، متعلق به حوزه خصوصی می داند و گرنه نسبت مسیحیت و سیاست چه از جنبه نظری و چه از جنبه تاریخی قابل بررسی است. از جمله می توان این نسبت را در منابع زیر پی گرفت: خداوندان اندیشه سیاسی، مایکل برسفورد فاستر، برگردان: جواد شیخ الاسلامی، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۰، چ ۵، ج ۱، ص ۴۵۵ به بعد؛ تاریخ تمدن، هنری لوکاس، برگردان: عبدالحسین آذرنگ، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶، چ ۱، ج ۱، فصل های ۲۰، ۲۵، ۳۰، ۳۱؛ تاریخ فلسفه سیاسی غرب، عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۸، چ ۲، ج ۱، فصل ۱۰.

واژه‌هایی مانند: ارزش یا هنجار، معانی خاصی دارند.

در این جا، از این مطلب می‌گذریم که آیا نویسنده این واژه‌ها را در معانی خود به کار می‌برد یا معنای دیگری از این واژه‌ها در نظر دارد و این که میان آن چه در این جا و در این باب می‌گویید و مطالبی که در ادامه یا در مقاله «خط قرمز» می‌گویید، چه تهاافت‌هایی وجود دارد. تنها این پرسش را طرح می‌کنیم که تبدیل ارزش‌ها به هنجار یعنی چه؟ آیا ارزش، هنجار می‌شود و به عنوان هنجار تلقی می‌گردد؟ که این خلاف مقصود و مراد نویسنده است؛ زیرا نویسنده می‌خواهد بگوید ارزش‌ها به حوزه خصوصی رفته است و حوزه عمومی، عرصه هنجارها می‌گردد!

یا این که می‌خواهد بگوید منشأ هنجارها، ارزش‌هاست که باز هم نشان‌دهنده ادامه حیات ارزش‌ها در عرصه عمومی است. یا این که می‌خواهد بگوید، ارزش‌ها در عرصه عمومی کان‌لم‌یکن تلقی شده، هیچ ارزشی در حوزه عمومی باقی نمی‌ماند و تنها چیزی که در عرصه عمومی جلوه‌گری می‌کند، هنجار است. روشن است این تعریف هم نادرست است؛ زیرا هنجارها بر اساس ارزش‌ها شکل می‌گیرد و با ارزش‌ها بی‌ارتباط نیست.

به علاوه، واقعیت جهان امروز این است که روابط و سیاست‌های بین‌المللی، بر اساس ارزش‌ها نه ارزش‌های دینی بلکه ارزش‌های عرفی یعنی هنجارها شکل می‌گیرد. نتیجه این می‌شود که سکولاریزاسیون مورد نظر نویسنده، هنوز تحقق نیافته و او در مقام یک پیش‌گو تنها به

پیش‌گویی فرآیند سکولاریزاسیون پرداخته است. نویسنده می‌گوید:

اما واقعیت این است که در عالم خارج ما شاهدیم که هم در حوزه امور خصوصی دارای خط قرمزها و جزییات و دگم‌هایی [همان ارزش‌های موضوع بحث] هستیم و هم در حوزه عمومی (ص ۱۳۰).

بنابراین، همان‌گونه که گفته شد باید سکولاریزاسیون ادعایی نویسنده را از نظر خود او منتفی دانست!

چهارم _ فرآیند بازاری شدن و ارزش‌های عموم بشری

چهارم _ فرآیند بازاری شدن و ارزش‌های عموم بشری

نویسنده در تبیین آثار و نتایج فرآیند بازاری شدن بر سکولاریزاسیون و توضیح آن، می‌گوید:

اگر مقیاس و مناط ما کل جامعه بشری باشد، آیا هیچ ارزشی باقی می‌ماند؟ یعنی آیا ارزش‌های عموم بشری وجود دارند؟ (ص ۸).

۱. فرض کنیم که ارزش‌های عموم بشری وجود نداشته باشد. آیا این موضوع می‌تواند به معنای سکولاریزاسیون و بی‌اعتبار شدن ارزش‌های قدسی باشد؟ مگر ارزش بودن ارزش یا قدسی بودن آن، منوط به این است که همه بشریت آن را بپذیرد؟ قدس یا ارزش از نظر دیگران و همچنین معتقدان به آن، امری واقعی است. عده‌ای به این امر واقعی معتقدند و عده‌ای به آن معتقد نیستند. اعتقاد یا عدم اعتقاد کثرت و یا قلت معتقدان، در قدسی بودن ارزش یا ارزش بودن ارزش تأثیری ندارد.

نویسنده گمان کرده است که اگر نشان دهد فرآیند بازاری شدن یا فرآیند جهانی سازی، ارزشی باقی نگذاشته؛ عرفی شدن و سکولاریزاسیون را به اثبات رسانده است، در حالی که میان این دو موضوع، ربطی وجود ندارد. برای مثال، آیا اگر صلیب واقعا شیء

مقدس باشد _ که در نظر معتقدان به آن چنین است _ و مسلمانان آن را مقدس ندانند، از مقدس بودن می افتد؟! آیا اصلاً قرار است که غیرمسیحیان نیز صلیب را مقدس بدانند؟! یا به اعتقاد مسلمانان، قدوس علی الاطلاق، ذات باری تعالی است. حال اگر عده ای به خدا معتقد نباشند، آیا خدا دیگر خدا نیست یا مقدس نیست!؟

۲. برخلاف نظر نویسندگان، باید گفت ارزش های عموم بشری وجود دارد. بیش تر انسان ها برای دین داری، وفاداری، پای بندی به قرارداد، آزادی و عدالت ارزش قایل هستند. حتی جنایت هایی که امروزه در صحنه بین المللی انجام می گیرد، همه زیر پوشش این گونه ارزش ها، مانند: دفاع از دموکراسی، و یا عدالت برای آزادی، رعایت منشور سازمان ملل و حقوق بشر انجام می گیرد. بنابراین، نویسنده ناگزیر باید بپذیرد که استدلال او به نفع سکولاریزاسیون، مخدوش و نادرست است.

۳. پیامبر اسلام از آغاز ورود به مدینه، منشوری نوشت و با گروهی از اهالی مدینه که هنوز مسلمان نشده بودند _ مشرکین و یهودیان _ پیمان و معاهده امضا کرد. آیا این عمل پیامبر یک عمل دینی، شرعی و ارزشی بود یا یک امر غیردینی، غیرشرعی و غیرارزشی؟! آیا نفس قرارداد و تعهد و وفای به قرارداد یک امر ارزشی است یا امر هنجاری!؟

اگر نویسندگان این گونه امور را هنجاری بدانند، باید بپذیرد که اسلام از آغاز، دینی هنجاری، عرفی و به قول نویسندگان، سکولار بوده است که

البته پذیرش این معنا با مبانی و محتوای نظریه نویسنده ناسازگار است. یا این گونه امور ارزشی و قدسی محسوب می شوند که در این صورت، استدلال های نویسنده _ که مبتنی بر غیرارزشی دانستن این گونه امور است _ نادرست و مخدوش خواهد شد.

۴. اگر بر فرض، در صحنه بین المللی، نقض عهد و پیمان به مرور یک هنجار گردد، به صرف هنجار شدن آن، آیا این فرآیند از نظر نویسنده مطلوب و صحیح است یا نویسنده آن را نفی و نقد می کند؟ اگر آن را نفی و نقد می کند، بر چه اساسی است؟ آیا غیر از این است که برای نقد و نفی چنین هنجار نادرستی، به ارزش هایی چون پای بندی به معاهدات تمسک می جوید؟!

پنجم _ سکولاریزاسیون، مدرنیته، تاریخ

پنجم _ سکولاریزاسیون، مدرنیته، تاریخ

نویسنده، عرفی شدن را از مهم ترین تجلیات مدرنیته معرفی می کند (ص ۹). همان طور که بیان شد، این گفتار نویسنده با دیگر مطالب کتاب و حتی با مطالب مقدمه ناسازگار است (بند اول). به علاوه، اگر دنیوی شدن محصول فرآیند بازاری شدن است، فرآیند بازاری شدن در گذشته های دور نیز وجود داشته است. اقوام مختلف و معتقدان به ادیان گوناگون با یکدیگر تبادل، مبادله، معامله و قرارداد داشتند. روشن است که افراد در قرارداد، معامله و تبادل، معمولاً به یک نتیجه مرضی الطرفین یا مرضی الاطراف می رسند.

بنابراین، نویسنده ناگزیر باید سکولاریزاسیون را فرآیندی بسیار متقدم بر مدرنیته بداند و برای مثال، عمل پیامبر اسلام در انعقاد قرارداد با یهود یا مشرکان را سکولار تلقی کند. در این صورت، نویسنده یا باید

چنین ارتباطی بین سکولاریزاسیون و مدرنیته را انکار کند یا مدرنیته را پدیده‌ای به قدمت هزاران سال به حساب آورد، یا این که منکر واقعیات تاریخی گردد!

ششم _ نظریه های قدیمی و نامقبول

ششم _ نظریه های قدیمی و نامقبول

۱. نویسنده، نظریه های سکولاریزاسیون را به دو گروه قدیمی و جدیدتر، تقسیم و نظریات قدیمی را با این تعبیر که «دیگر مقبولیت چندانی ندارند»، توصیف می کند. با توجه به این که شالوده کتاب او بر پایه همان نظریه های قدیمی است، شاید دیگر خود نویسنده به مطالب کتاب اعتقاد چندانی ندارد!

۲. روشن نیست نویسنده با آگاهی از این که این نظریه ها قدیمی اند و دیگر مقبولیت چندانی ندارند، چرا به آن ها استناد کرده است؟

۳. باز هم روشن نیست که چرا نویسنده به نظریه های جدید توجه نکرده است؟ ظاهراً این نظریه های جدید که نویسنده از آن ها نام می برد، فرآیند سکولاریزاسیون را مورد تردید قرار می دهند. (۱)

هفتم _ دغدغه

هفتم _ دغدغه

گرچه مایل نیستیم انگیزه نویسنده را مورد پرسش قرار دهیم، ولی خود نویسنده به این مطلب پرداخته است و انگیزه خود از مباحث سکولاریزاسیون را دغدغه های امکان یا امتناع دولت دینی و نیز سرنوشت امر قدسی در جهان عرفی شده معرفی می کند (ص ۱۰). این در حالی است که وی در مباحثاتی که با آقای سروش داشته است،

۱- جامعه شناسی دین، ملکم همیلتون، برگردان: محسن ثلاثی، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷، چ ۱، فصل ۱۵، دنیاگرایی.

دغدغه ها و دل مشغولی های دیگری را مطرح می سازد (صص ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۶۶ و ۱۶۷).

او در مقابل دغدغه دین که به آقای سروش نسبت می دهد، دغدغه دیگری را اظهار می کند و دنیوی شدن دین را بر اساس دغدغه پیشرفت و ترقی مطلوب می داند؛ زیرا با دنیایی کردن دین، دین به سکوی پرتابی بدل می گردد که ذخیره و سوخت لازم برای گذار به شرایط نوین (بخوان مدرنیته) را فراهم می آورد و دین دنیوی نقش شتاب دهنده خواهد داشت. هم چنین فرصت آزمون پذیری تاریخی دین پدید می آید. بنابراین، اگر دغدغه ای در کار است، آن دغدغه، دغدغه دین یا دولت دینی یا سرنوشت امر قدسی نیست، بلکه دغدغه دیگری است. بدین ترتیب، ادعای بی طرفی نویسنده و توصیفی بودن مباحثات قابل تأمل می گردد.

هشتم _ کرامات تاریخی

هشتم _ کرامات تاریخی

نویسنده از مطالعه خود درباره سکولاریزاسیون و عرفی شدن، گزارش کوتاهی ارائه می دهد (ص ۱۱). این گزارش را هنگام بررسی مقاله ها مربوط به آن، نقد کرده ایم. در این جا تنها یادآور می شویم _ همان طور که تا این جا نیز به دست می آید _ نویسنده تصویر روشنی از معنا و مفهوم سکولاریزاسیون و تاریخ این فرآیند ندارد و اغتشاش نظری او و اشتباه های فاحش تاریخی اش نیز از نداشتن آگاهی های لازم برمی خیزد. برای نمونه، در این جا نویسنده این پرسش را مطرح می کند که:

آیا در مقابل روند عرفی شدن که از زمان آکوئیناس شروع شده، مقاومتی هم صورت گرفته است یا نه؟ به این نتیجه رسیدم که

جرقه‌هایی از این مقاومت را می‌توان به صورت تلاش برای ایدئولوژیک کردن دین بازشناسی کرد. این نکته را در مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر» توضیح داده ام (ص ۱۱).

بنابراین، مقاومت در مقابل روند عرفی شدن که از زمان آکوئیناس شروع شده، با تلاش برای ایدئولوژیک کردن دین به وسیله یواخیم فیوره ای تحقق یافته است. این در حالی است که یواخیم فیوره ای حدود صد سال قبل از آکوئیناس به دنیا آمده و بیست سال قبل از تولد آکوئیناس از دنیا رفته است. پس چگونه با ایدئولوژیک کردن دین، خواسته در مقابل روند عرفی شدن که از زمان آکوئیناس شروع شده است، مقاومت کند؟! مگر این که این را از کرامات یواخیم فیوره ای (یا نویسنده) به حساب آوریم!

نهم _ سکولاریزاسیون یا سکولاریزاسیونیسیم!

نهم _ سکولاریزاسیون یا سکولاریزاسیونیسیم! (۱)

نویسنده تأکید می‌کند که کتاب، ناظر به روند سکولاریزاسیون است و هیچ‌جا درباره این روند، داوری ارزشی نکرده است (ص ۱۲)، (۲) در حالی که در جاهای متعدد کتاب، مبانی نظری خاصی را ارائه کرده که لامحاله چنین فرآیندی را نتیجه می‌دهد. جالب‌تر این که این مبانی را چنان مسلّم گرفته که حتی استدلال و

۱- اصطلاح سکولاریزاسیونیسیم در مورد کسانی به کار می‌رود که ادعا می‌کنند، بی‌طرفانه به مطالعه تاریخی و جامعه‌شناختی سکولاریزاسیون می‌پردازند. این در حالی است که در واقع ناظر بی‌طرف و توصیف‌گر صرف نیستند، بلکه تلاش می‌کنند در پس این بی‌طرفی، مباحث را به گونه‌ای طرح کنند و سازمان دهند که از آن، حتمی بودن و غیرقابل تخلف بودن سکولاریزاسیون را نتیجه گرفته و به طور ضمنی یا حتی صریح آن را تبلیغ کنند.

۲- جالب است که در صفحه بعد، در توضیح نامگذاری کتاب می‌گوید: «اما شاهد قدسی تجربه و فهمیده نمی‌شود، مگر آن که از مکانت اعلاش نزول کند و ... اگر شاهدی قدسی به شاهد بازاری تبدیل نشود، برای ما اصلاً قابل درک و مفاهمه نیست» ص ۱۳. به این ترتیب بر لزوم و ضرورت سکولاریزاسیون تأکید و این فرآیند را تأیید می‌کند!

اثبات آن‌ها را نیز لازم ندیده است.

بحث‌های تفصیلی را هنگام بررسی مقاله‌ها می‌توان دید. راه دوری نرویم، همین که نویسنده، دین به ویژه اسلام و تشیع را تحت مقوله «سنت» آورده (ص ۱۳، بند ۷)، خبر از دیدگاه ارزشی نویسنده می‌دهد. سنت تلقی کردن دین، اسلام و تشیع، علاوه بر این که از اساس نادرست و پارادوکسیکال است؛ زیرا دین، حداقل در دوران اولیه ظهور و بروز خود، ضد سنت رایج بوده است)، اسلام را در حد عرف و عادت و رسم و رسوم تکراری تقلیل می‌دهد و توانایی‌های درونی آن را مغفول می‌گذارد.

هم چنین جای طرح این پرسش است که آیا دین‌داران، دین را سنت و از قبیل عادات و آداب و رسوم تلقی می‌کنند؟ چنین نگاهی به دین چیزی را تحلیل می‌کند که مدعی دین‌داران نیست، در حالی که نویسنده خود در جای دیگر، از استعانت از متدهای تفهیمی و درون‌بینانه سخن می‌گوید (ص ۱۷۴) و برای نقد، تحلیل و تعلیل پیدایش ایدئولوژی‌ها، قرار گرفتن در زمان، مکان و فضای اجتماعی خاص را لازم می‌شمارد (ص ۱۷۴). حال چگونه است که بررسی و مطالعه دین، نیازی به استعانت از متدهای تفهیمی و درون‌بینانه ندارد؟!

به یقین، دستاورد به کارگیری چنین متدهایی، تلقی دین به عنوان زیرمجموعه مقوله سنت نخواهد بود.

دهم _ سکولاریزاسیون، وحی و حافظ

دهم _ سکولاریزاسیون، وحی و حافظ

نویسنده در پایان مقدمه، درباره نام گذاری کتاب به نام «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری» توضیح‌هایی داده است و این نام گذاری را ملهم از

اشعار حافظ بیان می دارد.

بحث تفصیلی درباره مقصود حافظ از شاهد و قدسی و بازاری مجال دیگری می طلبد. در این جا تنها چند مورد را تذکر می دهیم:

۱. برخلاف استنباط نویسنده، حافظ، قدس را شاهد پرده نشین نمی داند، بلکه قدس چنان شاهدی است که هر چند در همه جا هست، هیچ کس نمی تواند او را ببیند: «ما عرفناك حق معرفتك».

که رخ به کس ننمود آن شاهد هر جایی؛ «اینما تولوا فتم وجه الله» (بقره: ۱۱۵).

۲. این که جناب جبرئیل گاه به صورت دحیه کلبی بر حضرت ظاهر می شد، مربوط به مدتی از دوران مدینه است و پیامبر در مکه جبرئیل را به صورت اصلی اش مشاهده کرده بود.

۳. القای وحی تنها به وسیله جبرئیل نبوده است و القای وحی گاه به صورت مستقیم از جانب ربوبی بر آن بزرگوار انجام می گرفت.

۴. نام نهادن جناب جبرئیل به قدس الاقداس، معنای روشنی ندارد. قدس الاقداس محلی در بیت المقدس بوده است. (۱) در فرهنگ اسلام و قرآن، قدوس علی الاطلاق و منشأ قدسی، قدس، قدوس و مقدس حقیقی، حضرت باری تعالی است.

۵. نویسنده می گوید:

هنگامی که نور خدا از شجری در طور ساطع شد، موسی به کلی صاعقه زده شد (ص ۱۲).

۱- بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ه. ق، چ ۳، ج ۱۳، ص ۱۸۹؛ لویاتان، توماس هابز، برگردان: حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۸۰، چ ۱، صص ۳۵۸ - ۳۶۰.

ظاهرا نویسنده مانند دیگر موارد، موضوع های متفاوت را خلط کرده است. نور طور و وادی شجر ایمن (قصص: ۳۰، طه: ۱۰ و نمل: ۷) مطلبی است و «تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳)، مطلبی دیگر!

بخش سوم: عرفی شدن سنت ها

اشاره

بخش سوم: عرفی شدن سنت ها

زیر فصل ها

فصل اول: سه گفتار در نقد مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام»

فصل دوم: تاریخی گری یا تاریخ سازی

فصل سوم: فقه و سکولاریزاسیون

فصل چهارم: دین و سکولاریزاسیون

فصل پنجم: عرفی شدن یا دگم های مُدرن!؟

فصل ششم: دین و دموکراسی

فصل اول: سه گفتار در نقد مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام»

اشاره

فصل اول: سه گفتار در نقد مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام»

زیر فصل ها

گفتار اول

گفتار دوم

گفتار سوم

گفتار اول

اشاره

گفتار اول

مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام»، مطالب قابل نقد زیادی دارد که ما تلاش می کنیم موضوع های مهم تر این مقاله را پیرامون چند محور اصلی و اساسی مورد بحث و بررسی قرار دهیم. موضوع اساسی مقاله در صفحه ۱۷ بیان شده است:

جمع میان مصالح دنیوی و اخروی، درون دستگاه حقوقی و اخلاقی واحد، عامل مهمی در جهت عرفی شدن دسته مهمی از ادیان، از جمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بوده است ... تعارض میان احکام متصلب و لایتغیر با مقتضیات گذران و روزمره زندگی جاری به فرسایش این دستگاه های حقوقی انجامیده و آن ها را عرفی تر کرده است ... مقاله حاضر در صدد است فرآیند عرفی شدن دستگاه فقهی و اخلاقی مسیحیت را از آن حیث که خود را متکفل جمع دنیا و آخرت می دانسته، نشان دهد. در این مقاله تلاش می شود میان این فرآیند و تحولات حوزه کلام مسیحی ... تلازمی منطقی برقرار گردد.

در این باره چند محور قابل بحث و بررسی است:

۱. مقصود از مصالح در جمع میان مصالح دنیوی و اخروی چیست؟

۲. مقصود از عرفی شدن در این مقاله کدام است؟

۳. حوزه قدسی کدام است و حوزه عرفی کدام؟

۴. مقصود از دستگاه فقهی و اخلاقی واحد در مسیحیت چیست؟

۵. روش و نظم بحث و استدلال چگونه است؟

اول _ مقصود از مصالح در جمع میان مصالح دنیوی و اخروی چیست؟

اول _ مقصود از مصالح در جمع میان مصالح دنیوی و اخروی چیست؟

۱. می توان فرض کرد که مقصود از مصالح اخروی روشن است و منظور همان سعادت اخروی و لقاء الله یا بهشت موعود است، ولی مقصود از مصالح دنیوی چیست؟ این پرسش و ابهامی است که در تمامی نوشتار، جاری و ساری است.

نویسنده از مصلحت و مصالح دنیوی به فایده گرایی چون بنتام و میل نظر دارد و مصلحت مورد نظر او همان (utility) است (ص ۲۸). اصاله المصلحه بنتام، لذت گرایی حسی و کمی و فایده گرایی میل، لذت گرایی کیفی است.

آیا ادیان الهی _ به خصوص مسیحیت که در این مقاله محور بحث و ادعا است _ می خواهند چنین مصلحت و لذت حسی را با مصالح اخروی جمع کنند؟ به روشنی پاسخ این پرسش، منفی است. بنابراین، موضوع ادعای نویسنده به طور کلی منتفی است! بعید است که بتوان ادیان الهی را فایده گرا به معنای لذت گرای حسی دانست، هم چنان که نویسنده نیز در چنین چیزی تردید می کند:

اگر فایده گرایی دینی را امری ممکن بدانیم ... (ص ۲۸).

مصلحتی که در ادیان الهی مورد نظر است، مصلحتی است که در چارچوب سعادت و کمال حقیقی انسان معنا می دهد و این گونه مصالح، می تواند با لذایذ حسی و کمی یا کیفی همراه باشد یا همراه

نویسنده در جای دیگر (ص ۷۸)، مقصود خود از مصالح را چنین روشن می کند:

... هر گروه هم سود اجتماعی، عقلای خاص خود را دارد که منافع و مصالح درازمدت آن گروه را تشخیص می دهند و مبنای اعتبار که به مصالح نوعیه راجع است، عرف همین عقلاست

اما تمامی سخن این است که این مصالح بر اساس چه ضابطه، معیار و ملاکی تشخیص داده می شوند؟

نویسنده علاوه بر این که در تمامی کتاب، از دادن هر گونه تعریف و توضیحی برای مصلحت و تبیین آن احتراز کرده، ضوابط و معیارهای تشخیص مصلحت را نیز مسکوت گذاشته است. این نقصان بزرگی در نوشتار است که یکی از عناصر مهم سکولاریزاسیون را به ابهام بر گزار کرده است. گذشته از این، نویسنده در جای دیگری از همین کتاب (ص ۱۳۰)، به راستی اذعان می کند که دو گونه جزم وجود دارد: یکی جزم تک ذهنی که احتمالاً منظور او اعتقادات و احکام دینی است و دیگری جزم بین الاذهانی که به وسیله عقلا، نخبگان و برگزیدگان جامعه تعریف می شود.

همان طور که در بحث از مقاله «خط قرمز» خواهیم دید، در واقع نویسنده می پذیرد مصلحتی که این عقلا تشخیص می دهند، خود جزمی غیرعقلانی بیش نیست و روشن است که چنین جزمی از جو و فرهنگ غالب پدید می آید که خود ناشی از قدرت و ثروت است. نتیجه گفتار نویسنده _ گرچه خود به این نتیجه و حاصل تصریح نکرده است _ این

خواهد شد که تعریف و ضابطه مصلحت را به جای آن که از ادیان بگیریم، به قدرت و ثروت بسپاریم.

دوم _ مقصود از عرفی شدن کدام است؟

دوم _ مقصود از عرفی شدن کدام است؟

۱. نویسنده، عرفی شدن را در برابر سکولاریزاسیون می نهد و دو معنا را از آن مراد می کند: یکی دنیایی شدن دین و دیگری دنیایی شدن عرصه عمومی و سیاست. او این دو معنا را با یکدیگر مرتبط می داند (ص ۷۷) و دو گونه ارتباط را نیز برای این دو معنا برمی شمارد: این که دنیوی شدن دین، زمینه را برای خصوصی شدن آن و دنیایی شدن عرصه عمومی فراهم می کند (صص ۷۹، ۱۵۸، ۱۶۳ و ۱۶۵) و دیگر این که خصوصی شدن دین و دنیایی شدن عرصه عمومی مانع دنیوی شدن دین می گردد. (همان صفحه ها و پاورقی ص ۱۰۵).

می توان تصور کرد که نویسنده در این مقاله از هر دو نوع عرفی شدن سخن گفته است. عرفی شدن به معنای خصوصی شدن دین و دنیایی شدن عرصه عمومی و سیاست در اندیشه آگوستین (۳۵۴ _ ۴۳۰ م.) و لوتر (۱۴۸۳ _ ۱۵۴۶ م.) و نیز عرفی شدن به معنای دنیوی شدن دین، در اندیشه افرادی مانند آنسلم (۱۱۰۷ م.)، گروتیوس (۱۵۸۳ _ ۱۶۴۵ م.)، راجر بیکن (۱۲۱۴ _ ۱۲۹۲ م.) و ویلیام پیلی (۱۷۴۳ _ ۱۸۰۵ م.).

۲. با توجه به این که عرفی شدن به معنای دنیایی شدن عرصه عمومی و سیاست و خصوصی شدن دین در صدد جمع میان مصالح دنیا و آخرت نیست (صص ۱۹ و ۲۳). بنابراین، استناد نویسنده به آگوستین و لوتر، هیچ ربطی به ادعای مقاله ندارد و دلیلی برای آن به حساب نمی آید.

۳. برخلاف ادعای نویسنده که خصوصی شدن دین مانع دنیوی شدن آن است، به گزارش نویسنده، خصوصی شدن دین در اندیشه آگوستین نتوانست جلوی دنیوی شدن آن را در قرون بعد بگیرد!

سوم _ حوزه قدسی کدام است و حوزه عرفی کدام؟

سوم _ حوزه قدسی کدام است و حوزه عرفی کدام؟

نویسنده در آغاز، قدسی و عرفی را این گونه تصویر می کند:

تعارض میان احکام متصلب و لایتغیر [بخوان قدسی] به فرسایش این دستگاه های حقوقی [که از نظر نویسنده قدسی و بنابراین متصلب هستند] انجامیده و آن ها را عرفی تر کرده است؛ چرا که همواره گذار از حوزه قدسی، به حوزه عرفی با فرسایش و استهلاک توأم است (ص ۱۷).

نویسنده به پیروی از دورکیم، میان زندگی روزمره و فعالیت های تکراری دنیوی و سکولار و امور قدسی که محرمات هستند و در مناسک و شعایر بروز می کنند، تفاوت و تمایز قایل است. در بحث از عرفی شدن ایدئولوژی ها، درباره این نظر دورکیم بیش تر بحث خواهیم کرد، ولی در این جا این مقدار تذکر می دهیم که نویسنده مبنای نظری خاصی را که امروزه به هیچ وجه صحیح تلقی نمی شود و مستندات آن مردود است، اساس تحلیل دین شناسانه خود قرار داده است. بر همین اساس، وی خواسته است ادیان الهی و ابراهیمی را تحلیل کند و هیچ گاه و هیچ جا لازم ندیده است که این مبانی را صریحا اعلام کند یا آن ها را مورد استدلال و اثبات قرار دهد.

نویسنده در ادامه، از دو نوع مصلحت اخروی و دنیوی نام برده، از زبان لوتر، تقسیم شریعت به دو حوزه را اعلام می کند:

۱. حوزه شعایر و مناسک (که تنظیم کننده رابطه انسان و خدا هستند و

مهم ترین وجوه مشخصه آن تکرار، نمادینگی و تصلب شکلی است).

۲. حوزه حقوق عرفی (که تنظیم کننده روابط و مناسبات اجتماعی است و اساساً خصلتی قراردادی و هنجاری دارد، نه ارزشی) (ص ۲۲).

نویسنده هم چنین مطلب مشابهی را از قول پارسونز نقل می کند (ص ۳۰).

بنابراین از نظر نویسنده، امر قدسی، امری متصلب، لا-یتغیر و تکراری است و امر عرفی، امری روزمره و متغیر. حال آیا دینی ابراهیمی مانند اسلام که حتی احکام عبادی آن نیز قابلیت انعطاف پذیری بالایی دارند و برای مثال، نماز که از مهم ترین واجبات اسلام است، با توجه به موقعیت هایی که فرد مکلف ممکن است در آن قرار گیرد، شکل های متنوع و گوناگونی می یابد، قدسی است یا عرفی؟!

واقعیت این است که چارچوب تحلیلی و تبیینی نویسنده که به روشنی و صراحت دورکیمی و لوتری است، توانایی تبیین حقایق ادیان ابراهیمی و به خصوص اسلام را ندارد. احکام اسلام، از طرفی، قدسی و الهی است و از طرفی با توجه به تحول و دگرگونی شرایط فردی، اجتماعی و مانند آن متحول و پویاست.

چهارم _ مقصود از دستگاه فقهی و اخلاقی واحد در مسیحیت چیست؟

چهارم _ مقصود از دستگاه فقهی و اخلاقی واحد در مسیحیت چیست؟

نویسنده از اندیشمندانی مانند: آگوستین، یواخیم فیوره ای، لوتر، کالون، آنسلم، گروتیوس، راجر بیکن و ویلیام پیل نام می برد.

۱. آیا همه اینان را می توان اندیشمندان دستگاه واحد فقهی و اخلاقی مسیحیت دانست؟ در این میان، گروتیوس یک حقوق دان است، نه یک فقیه یا متکلم مسیحی!

۲. ظاهراً هر کدام از اینان را باید در مکتب و دستگاه و سیستمی

جداگانه دسته بندی کرد و حتی لوتر و کالون را نیز نمی توان در يك دستگاه واحد دانست. چگونه نویسنده از دستگاه فقهی و اخلاقی واحد یا دستگاه فقهی و اخلاقی مسیحیت نام می برد و حکم کلی برای این دستگاه صادر می کند، در حالی که به اذعان خود او، آگوستین، مصالح دنیوی و مصالح اخروی را مانعه الجمع دانست، لوتر این دو گونه مصالح را تفکیک و مصالح دنیوی را به دولت سپرد، یواخیم فیوره ای، دین را ایدئولوژیک کرد و آکوئیناس و برخی دیگر خواستند میان این دو گونه مصالح جمع کنند.

این نوشتار، دربردارنده ارائه اطلاعات متفاوت، متنوع، بدون انسجام و بی ارتباط با یکدیگر است، به گونه ای که تصور می رود از نظر نویسنده، ارائه اطلاعات متفاوت و متنوع هرچند متناقض، خلأ ارتباط، انسجام، استدلال و پیوند تئوریک را حل می کند!

پنجم _ روش و نظم بحث و استدلال چگونه است؟

پنجم _ روش و نظم بحث و استدلال چگونه است؟

نویسنده در مقدمه مقاله می گوید:

مقاله حاضر درصدد است که فرآیند عرفی شدن دستگاه فقهی و اخلاقی مسیحیت را از آن حیث که خود را متکفل جمع خیر دنیا و آخرت می دانسته، نشان دهد. در این مقاله تلاش می شود میان این فرآیند و تحولات حوزه کلام مسیحی، ... تلازمی منطقی برقرار گردد. (ص ۱۷).

و در جمع بندی نهایی مقاله هم می گوید:

همان گونه که ملاحظه می شود، يك دستگاه فقهی که خود را متکفل تلفیق این دو نوع مصلحت می داند، در ذات خود عناصر عرفی شدن را می پروراند و این فرآیند، تنها در سطح حقوق و اخلاق که

بیرونی ترین لایه های دین است... باقی نمانده، سایر سطوح را نیز در می نوردد (ص ۲۹).

بنابراین، منطقی است که نویسنده از فرمول زیر تبعیت کند:

احکام متصلب و لایتغیر فقهی و حقوقی + مقتضیات گذران و روزمره زندگی جاری عرفی شدن دستگاه فقهی، حقوقی و اخلاقی تحولات در حوزه کلام مسیحی.

این در حالی است که در هیچ جای مقاله حاضر، هیچ گونه بحث فقهی یا حقوقی در دستگاه حقوقی مسیحیت ملاحظه نمی شود و هیچ جای مقاله چالش فقهی و حقوقی مسیحیت با مقتضیات گذران و روزمره زندگی جاری را نشان نمی دهد، بلکه برعکس، آن چه نویسنده در مقاله نشان می دهد، فرمول زیر است:

تحولات در حوزه کلام و الهیات مسیحی عرفی شدن شریعت.

به عنوان نمونه نویسنده نیز به این مطلب اذعان دارد. از جمله می گوید:

بدیهی است پذیرش چنین تفکیکی در حوزه کلام و الهیات، طبعا آثار خود را بر شریعت نیز گذاشته، به هر چه عرفی تر شدن آن می انجامد (ص ۲۴).

البته با ملاحظه این مقاله و دیگر مقالات کتاب به دست می آید که گرچه روش و نظم بحث و استدلال برخلاف ادعا و مطلوب جریان می یابد، ولی دقیقا همان نظم و نسقی است که نویسنده دنبال می کند؛

زیرا درست است که ادعا و موضوع کتاب، رابطه عینیت ذهنیت (۱) است ولی رسالت کتاب، رابطه ذهنیت عینیت (۲) است. یعنی اگر نمی توان واقعیات گذشته و حال را تغییر داد، حداقل می توان آن را تحریف کرد و با تحریف واقعیات می توان ذهنیت مخاطبان را تغییر داد و به تبع تغییر در ذهنیت مخاطبان تغییر در عینیت خارجی را امید داشت. (صص ۵۴ و ۵۵)

گفتار دوم

اشاره

گفتار دوم

در مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام»، نویسنده ادعا می کند که جمع میان مصالح دنیوی و اخروی، درون دستگاه حقوقی، فقهی و اخلاقی واحد یک دین، آن را عرفی می کند و می خواهد نمونه این فرآیند عرفی شدن ادیان ابراهیمی را در ضمن «دین مسیح علیه السلام» نشان دهد؛ آن هم از آن حیث که این دین خود را متکفّل جمع خیر دنیا و آخرت می دانسته و تأثیرات این عرفی شدن در فقه و اخلاق را در کلام مسیحی نیز پی می گیرد.

اول - بررسی عرفی شدن

اول - بررسی عرفی شدن

منظور نویسنده از «عرفی شدن» در درجه اول «دنیایی شدن» است. او عرفی شدن را به دو معنا می داند: اول، «دنیوی شدن دین» و دوم، «دنیایی شدن عرصه عمومی و سیاست» و به حوزه خصوصی رفتن

۱- در این جا یعنی: تأثیر مقتضیات روزمره زندگی بر اندیشه، تفکر و دستگاه حقوقی و کلامی.

۲- در این جا یعنی: با واژگون نشان دادن حقایق و نظریات دینی، واقعیت خارجی دین را دگرگون نمودن.

دین. بنابراین، بر نویسنده است که نشان دهد «شریعت مسیح علیه السلام» می‌خواست میان مصالح دنیوی و اخروی جمع کند. به همین علت، شریعت مسیح، دنیوی شد.

دوم _ منظور از شریعت مسیح علیه السلام چیست؟

دوم _ منظور از شریعت مسیح علیه السلام چیست؟

به هیچ وجه در کلام نویسنده روشن نیست که آیا منظور احکام تورات است که از نظر بعضی فرقه‌های مسیحی در مسیحیت نیز امضا شده است یا مقصود احکامی است که کلیسا صادر کرده و در مجموعه‌هایی گردآوری شده که به معنای دقیق کلمه، دیگر شریعت «حضرت مسیح علیه السلام» نیست، بلکه «حقوق کلیسایی»^(۱) است؟

آیا از نظر نویسنده، حقیقت واحدی به نام «شریعت مسیح» وجود دارد یا هر چه هست، قرائت‌های متفاوت است؟! (ص ۱۶۱) چند قرائت از «شریعت مسیح» وجود دارد و کدام قرائت مورد نظر نویسنده است یا این که می‌خواهد سیر تکاملی قرائت‌های گوناگون را نشان دهد؟!

همه این مسائل نامعلوم است، تا نویسنده به راحتی بتواند به هر طرف که خواست برود و هر مطلبی را که خواست بگوید و از آن جایی که تعریف روشنی از مفاهیم، اصطلاحات و موضوعات ارائه نمی‌دهد، دستش کاملاً باز باشد و همین مطلب به روشنی نشان دهنده غیرفنی و غیرعلمی بودن مقاله است.

سوم _ مصلحت

سوم _ مصلحت

اما ببینیم نویسنده چگونه جمع میان مصالح را ترسیم و تصویر می‌کند؟

نویسنده در ترسیم و تصویر جمع میان مصالح دنیوی و اخروی در مسیحیت، از آگوستین شروع می کند:

تلاش آگوستین در جهت ایجاد نوعی وفاق و هم سویی میان مصالح اخروی و دنیوی ... (ص ۱۹).

و به این نتیجه می رسد که:

«در سیستم اندیشه دینی آگوستین، مانعه الجمع بودن سعادت دنیا و آخرت منجر به انکار یک طرف (سعادت دنیوی) ... می گردد (ص ۱۹).

یعنی آگوستین به چنین جمعی قایل نیست. بنابراین، تعبیرات اولیه نویسنده درباره آگوستین سهوالقلمی بیش نیست و کل این مطلب با موضوع بحث بی ارتباط است.

نویسنده در ادامه ترسیم جایگاه «مصلحت» در «شریعت مسیح» می گوید:

از حدود قرن دهم است که باب علل الشرایع نویسی در شریعت نصاری مفتوح می گردد. کتاب های علل الشرایع که در صدد تبیین فلسفه و مصلحت وضع احکام شرعی است ... نمونه های بعدی [علل الشرایع] به آثار وضعی و این جهانی شرایع پرداخته و دست به توجیه عقلانی آن ها می زنند... (ص ۱۹ و ۲۰).

اولا- معلوم نیست منظور از کتاب های علل الشرایع کدام کتاب هاست و دقیقا در چه سال هایی نگاشته شده و موضوع و مضمون آن ها چه بوده است. با این که نقلیات تاریخی نویسنده؛ مدرک و سند ندارد و با مراجعه و تحقیق معلوم می شود که از اساس نادرست بوده است. با این حال، فرض می کنیم (هرچند با فرض بعید) که این مطلب درست است. به هر حال، به جمع میان مصالح دنیوی و اخروی ارتباطی ندارد؛ زیرا در نهایت در این گونه کتاب ها گفته شده است که احکام شرعی

دارای مصالح دنیوی و اخروی است. بنابراین، توصیفی بیش نیست و با اقدام کردن به قصد جمع مصالح، متفاوت است.

نویسنده در ادامه به لوتر می رسد که این پرسش را طرح کرد:

و آیا می توان مصالح دنیوی و اخروی را درون یک دستگاه حقوقی واحد، آشتی داد؟ (ص ۲۱).

و پاسخ نیز چنین است:

لوتر با استناد به این آیه انجیل که امر خدا را به خدا وا بگذار و امر قیصر را به قیصر، به تفکیک میان مناسک از حقوق عرفی می پردازد. از نظر وی، بشر دو نوع مصلحت دارد ... (ص ۲۲).

بنابراین، لوتر هم درصدد جمع میان مصالح دنیوی و اخروی نبود. پس مورد لوتر نیز ربطی به ادعای نویسنده ندارد.

نویسنده در ادامه بررسی مصلحت در مسیحیت می گوید:

یکی از آموزه های مهم پس از عصر رفرم در خصوص جمع مصالح دنیوی و اخروی، توسط متألّهینی مثل: سنت آنسلم، گروتیوس و راجر بیکن با شعار ایمان ما خرد ماست تأسیس شد ... (ص ۲۷).

۱. می دانیم از نظر تاریخی، آنسلم (۱۱۰۷) و راجر بیکن (۱۲۱۴ _ ۱۲۹۲) بر لوتر و نهضت اصلاح دینی و عصر رفرم مقدم هستند و گروتیوس (۱۵۸۳ _ ۱۶۴۵) حقوق دانی است که پس از مرگ لوتر (به دنیا آمد ۱۴۸۳ _ ۱۵۴۶). بنابراین، جمله نویسنده: «یکی از آموزه های مهم پس از عصر رفرم ...»، معنای صحیحی ندارد؛ زیرا دو نفر از متألّهین که نویسنده به آنان استناد کرده است، قبل از عصر رفرم بودند و نفر سوم نیز از متألّهین نیست.

۲. شعار «ایمان ما، خرد ماست»، از نظر محتوا با شعار آگوستین: «خرد ما، ایمان ماست» تفاوتی ندارد و دریافت و بیان نویسنده

از این

مطلب نادرست است. این مطلب را نویسندگان در جاهای گوناگون و به انحاء گوناگونی تلقی و مورد استفاده و استناد قرار داده است. در مجموع به دست می‌آید که نویسندگان گفتار این چند نفر را متوجه نشده است (نک: نقد و بررسی مقاله «دین دموکراتیک حکومتی»).

۳. این که نویسندگان به این‌ها نسبت می‌دهد که:

از لطف خدا به دور است که حکمی بر خلاف مصالح بنی نوع بشر تنفیذ نماید (ص ۲۷).

به این معناست که احکام خدا، مصالح بشر را تأمین می‌کند و این نیز ربطی به جمع میان مصالح دنیوی و اخروی ندارد؛ زیرا مصلحت را به معنای مصلحت دنیوی و ظاهری و هزینه و فایده نگرفته‌اند، بلکه مصلحت الهی و انسانی به طور اعم مورد نظر است.

۴. نویسندگان نتیجه می‌گیرد که:

به این ترتیب قانون طبیعی جای قانون الهی را می‌گیرد ... (ص ۲۷).

به روشنی معلوم است که نویسندگان، دریافت صحیحی از بحث «قانون طبیعی» ندارد. اندیشمندانی که در مسیحیت از نظریه «قانون طبیعی» بحث کرده‌اند، میان «قانون طبیعی» و «قانون الهی» منافاتی ندیده، این دو را مکمل یکدیگر می‌دانند. (۱)

۵. می‌توان تعبیر نویسندگان در مقدمه کتاب که گفته است:

... روند عرفی شدن که از زمان آکوئیناس شروع شده ... (ص ۱۱).

و سخن وی در (ص ۱۰۵) کتاب که می‌گوید:

این کار را آکوئیناس انجام داد. او قوانین را به چهار دسته تقسیم کرد. ...

۱- نک: دین و سکولاریزاسیون اول - الگوی غربی، چارچوب مسیحی، توضیح قانون‌های چهارگانه از دیدگاه آکوئیناس،

را عدولی از مطالب این مقاله دانست، یعنی نویسنده بعدها متوجه شد که بحث «مصلحت» و «قانون طبیعی» مربوط به آکوئیناس (۱۲۲۴ _ ۱۲۷۴) است و ربطی به آنسلم، بیکن و گروتیوس ندارد. در بحث از مقاله امام خمینی، فقیه دوران گذار (ص ۱۰۵) نیز خواهیم دید که برداشت نویسنده از نظریه آکوئیناس هم اشتباه است. به علاوه، بحث قانون طبیعی، از قرن ها قبل از آکوئیناس و حتی پیش از مسیحیت سابقه دارد.

۶. در ادامه بحث می گوید:

بازشدن پای عنصر مصلحت به درون دستگاه فقه ... به سرعت آن را به سوی تبدیل شدن به نظام حقوقی عرفی پیش راند و این امری است که در قرن هجدهم در همه شئون الهیات پروتستان تأثیر گذاشت (ص ۲۷).

اگر نویسنده می خواهد بگوید که تز جمع میان مصالح دنیا و آخرت و آمدن عنصر مصلحت درون دستگاه فقه مسیحیت پس از پروتستانیزم پیدا شد، هم از نظر تاریخی نادرست است و هم با مطالبی که از لوتر نقل کرده _ سازگار نیست، واقعیت این است که:

_ نویسنده اطلاع صحیحی از شریعت مسیح و آموزه های این شریعت، فلسفه فقه و حقوق این شریعت و تاریخ اندیشه های فقهی، حقوقی و سیاسی مسیحیت ندارد.

_ نویسنده تصویر روشنی از عرفی شدن و مصلحت ندارد و گر نه آگوستین، لوتر، آنسلم، گروتیوس و بیکن همه را با هم در مسیر جمع مصالح دنیا و آخرت و عرفی شدن کنار هم نمی گذاشت.

— نویسنده تحت تأثیر بعضی از هگل گرایان وطنی، به واقعیت تاریخی اهمیت نمی دهد. او در جست وجوی آفرینش نوعی فلسفه تاریخ و ارائه یک متاتئوری است که بتواند تحولات کشور را تبیین کند و در این مسیر به تاریخ سازی، مُثله نمودن و تحریف تاریخ می رسد.

— نویسنده در تمامی کتاب، یک تعریف روشن از مصلحت، مبنا، معیار و ملاک آن (این کاتالیزور شدیداً عرفی کننده!) ارائه نمی دهد.

با آشفتگی تئوریک، ابهام و اجمال در اصطلاحات، تعریف مفاهیم و خلط تاریخ، نمی توان فلسفه تاریخ و متاتئوری ارائه داد!
۷. نویسنده در ادامه می گوید:

از درون خود دین، فایده گرایی ظهور کرده اند که می توان اندیشه آنان را گونه دینی اندیشه اصاله المصلحه دانست. در رأس آنان باید از ویلیام پیلی نام برد که درصدد تأسیس دکترین فایده گرایی دینی بود. اگر فایده گرایی دینی را امری ممکن بدانیم، قادر خواهیم بود به نحوی، سنتزی میان مصالح دنیوی و اخروی و خیر دنیا و آخرت به وجود آوریم ... (ص ۲۸).

در ادامه نیز مطالبی از ویلیام پیلی (۱۷۴۳ _ ۱۸۰۵) نقل می کند که به اصاله المصلحه و فایده گرایی ربطی ندارد. بنابراین تا قبل از ویلیام پیلی، دکترین فایده گرایی دینی (همان اصاله المصلحه و ورود عنصر مصلحت در فقه و حقوق و عرفی شدن شریعت) در کار نبوده است (!) و این با هر آن چه نویسنده تاکنون گفته است، منافات دارد. لازمه گفتار نویسنده این است که تا قبل از ویلیام پیلی، عرفی شدن در مسیحیت تحقق نیافته باشد؛ زیرا فایده گرایی (مصلحت گرایی) و حتی دکترین آن هم در میان نبوده!

البته می توان جملات نویسنده را با تأویل، تقييد و مانند این ها به

نوعی درست کرد، ولی در هر صورت نمی توان آشفتگی و پریشانی مقاله را درمان کرد.

چهارم _ سکولاریزاسیون

چهارم _ سکولاریزاسیون

نویسنده در نتیجه گیری می گوید:

آن چه گذشت، بیان شمه ای از تلاش هایی بود که در شریعت و کلام مسیحیت، برای جمع میان خیر دنیا و آخرت صورت گرفته است. [تلاش های چه شخصی؟ آگوستین! لوتر! یا دیگران؟ چه گونه؟ به چه نحو؟ با چه مضمونی؟] همان گونه که ملاحظه شد [در کجا؟]، یک دستگاه فقهی که خود را متکفل تلفیق این دو نوع مصلحت می داند، در ذات خود، عناصر عرفی شدن را می پروراند ... (ص ۲۹).

سرانجام معلوم نیست که این دستگاه فقهی دستگاه چه شخصی است؛ آگوستین، لوتر یا شخصی دیگر؟ با همان قرینه ای که بیان کردیم، می توان احتمال داد که نویسنده، آکوئیناس را در نظر دارد که یک بار هم اسمش را در این مقاله نیآورده است. در بررسی مباحث آکوئیناس خواهیم دید که نویسنده در مورد او هم اشتباه کرده است.

حال با این اغتشاش و آشفتگی در نظم تاریخی موضوعات، اشخاص، مفاهیم و ارتباط مطالب با یکدیگر، نویسنده چه چیزی را و چگونه اثبات کرده است؟

پنجم _ متد و روش

پنجم _ متد و روش

در واقع، متد و روش نویسنده بدین گونه است:

۱. تصویری از حال ساختن، مانند: موضوع مصلحت در جمهوری اسلامی ایران که خواهیم دید، نویسنده تصور درستی از آن ندارد.

۲. آن را به تاریخ تاباندن، مانند: موضوع مصلحت در شریعت مسیح علیه السلام .

۳. تاریخ را مشابه آن تصویر از حال در آوردن و تحریف کردن که نمونه هایش را دیدیم.

۴. این تحریف تاریخ را تعمیم دادن و از آن تئوری پرداختن، مانند: همین مقاله و چند مقاله بعدی در باب عرفی شدن فقه شیعی و فقه المصلحه و دین دموکراتیک حکومتی که تاریخ تحریف شده مسیحیت را تعمیم داده و به تئوری مصلحت و عرفی شدن می پردازد.

۵. بر اساس این گونه تئوری پردازی حال و آینده را تبیین کردن، مثلاً: در همان مقالات بعدی مدعی می شود که جمهوری اسلامی و فقه شیعی نیز ناگزیر عرفی خواهد شد.

البته این گونه تئوری پردازی، یا به تعبیر صحیح تر خیال پردازی، بی فایده هم نیست و در تغییر ذهنیت مخاطب مؤثر است تا پس از این گونه مطالب شبه تئوریک و شبه علمی، واقعیت را دیگر گونه و تحریف شده ببیند و دریابد. به نقل نویسنده:

کاهنی که آینده را پیش بینی می کند [بخوان: تئوریسینی که برای آینده خیال پردازی می کند]، خود می تواند آن را بسازد (ص ۵۴).

گفتار سوم

اشاره

گفتار سوم

زیر فصل ها

اول _ شریعت مسیح

دوم _ واژه شناسی

سوم _ لویاتان

چهارم _ جامعه شناسی یا تاریخی گری؟!

پنجم _ آیا «دین» ثابت است یا متغیر؟

اول _ شریعت مسیح

اول _ شریعت مسیح

منظور نویسنده از شریعت مسیح چیست؟ آیا منظور شریعتی است که خود حضرت عیسی آورده؟ آن شریعت چیست، کدام است و در کجا وجود دارد؟ آیا منظور احکام و فتاوی کلیسایی است؟ و آیا این احکام به معنای حقیقی کلمه، شریعت مسیح یا حتی شریعت است؟

به علاوه به ادعای نویسنده، آموزه انجیل و مسیح این است که کار قیصر (دنیا) را به قیصر (قدرت دنیوی) واگذار. بنابراین، از نظر نویسنده، شریعتی که در مسیحیت برای دنیا حکم و قاعده داشته باشد، شریعت به معنای واقعی کلمه و یا شریعت الهی نیست و سخن از عرفی شدن شریعت مسیح بی معناست!

از نظر نویسنده، در شریعت مسیح تفکری وجود داشته و دارد که به مانعه الجمع بودن این دو گونه مصلحت معتقد بوده است. بنابراین، چگونه می توان به شریعت مسیح جمع میان مصالح را نسبت داد؟!!

نوشتار نویسنده سرشار از ابهام گویی است و نویسنده، خود، دریافت درستی از واژه ها و کلمات نداشته، قادر به تعریف آن ها نیست.

آیا جمع میان مصالح دنیوی و اخروی در خود این شرایع ابراهیمی رخ داده و پیامبران ابراهیمی از آغاز چنین کرده اند یا این که بعدها بعضی قرائت های نادرست در این شریعت ها پیدا شده که خواسته است مصالح دنیوی را نیز تأمین کند؟ در صورت دوم، اصلاً می توان از

عرفی شدن شریعت سخن گفت؟!

بر فرض که به ادعای نویسنده، آکوئیناس خواست در درون شریعت مسیح میان مصالح دنیا و آخرت جمع کند (که البته از نظر تاریخی این گفتار نادرست است و احکام کلیسایی ناظر به دنیا از گذشته سابقه داشته است)، آیا چنین امری را می توان به شریعت مسیح نسبت داد؟!

دوم _ واژه شناسی

۱. قدسی / عرفی

نویسنده بر تقابل قدسی و عرفی اصرار دارد. او قدسی را در برابر **sacred** و عرفی را در مقابل **secular** می نهد. چنین برابر نهادی از نظر واژه شناسی اشتباه است. در زبان های غربی در مقابل واژه قدس، واژه سکولار به کار می رود که به معنای زمان حاضر و جهان حاضر است (۱) و این واژه به هیچ وجه در زبان فارسی یا عربی به معنای عرف نیست.

۱- «... منظور از مقدس چیزی است که به موجب حقی ویژه از آن خدا باشد... تنها آن چه برای خدمت خاص به وی کنار گذاشته شده و تخصیص یافته است [مقدس است]». لویاتان، توماس هابز، برگردان: حسین بشریه، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۶. «... منظور از مقدس، همیشه یا خود خدا یا چیزی است که از آن خداست» لویاتان، ص ۳۵۸. «واژه دنیوی یا غیرمقدس Profane...» لویاتان، ص ۳۵۹. «کلمه **holy** [به معنای قدسی، تقدس] از نظر ریشه شناسی و زبان شناسی، به معنای کاملیت، کمال، درستی و خوشی است. نقطه مقابل آن **unholy**، یعنی شکسته، بسته، ناقص و ناخوش یا **sacredness** عبارت است از برکنار بودن از آن چه عادی و معمولی است و متضادش یعنی **Profane**، از حیث لغت یعنی: خارج از **fane** [که در انگلیسی میانه یعنی: حرم، مکان مقدس]. بدین سان هر بست یا حرم، کنیسه، کلیسا و مسجد، یک تجسم عینی مادی از این جدایی امر دینی از امور دیگر است. هم چنین **sacred** [مقدس، قدس]، چیزی است که مخصوصا برای کاربرد مقدسانه یا دینی کنار گذارده شده است یا کنایه از جهان خارج یا زمان حاضر و رسوم و تعلقات آن است.» دین پژوهی، مقاله دین، وینستون کینگ، برگردان: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۲.

در زبان عربی، قدس به معنای طهارت و برکت است و در مقابل آن ناپاک، آلوده، خبیث، شوم و نامبارک قرار دارد، (۱) نه عرف.

عرف نیز به معنای اموری است که نزد مردم آشناست و معمولاً منظور از آن کارهای خوب است. در مقابل واژه های عرف و معروف، واژه های نُکر و منکر قرار دارد (۲) و نه قدس، قدسی و مقدس.

تقابل ابداعی نویسنده میان قدسی و عرفی، برای اجتناب از لوازم نظریه ای است که ارائه می دهد. جان مایه نظریه او این است که اگر دین

۱- «قدس: تنزیه الله عزوجل. و فی التهذیب: القدس تنزیه الله تعالی ... و التقدیس: التطهیر والتبریک. و تقدس ای تطهر ... و من هذا بیت المقدس الی البیت المطهر ای المكان الذی یتطهر به من الذنوب. ابن الکلبی: القدوس: الطاهر ... و القدس: البرکه ... و الارض المقدسه: المطهره. ... و روح القدس: جبریل، علیه السلام ... لانه خلق من طهاره ... معناه روح الطهاره ای خلق من الطهاره. ... و فی الحدیث: لا قدست امه لا یؤخذ لضعیفها من قویها ای لا طهرت». لسان العرب، ابن منظور، نشر ادب الحوزه، بی تا، ج ۶، صص ۱۷۰ - ۱۷۱.

۲- «و المعروف: ضد المنکر. و العرف ضد النکر». لسان العرب، ج ۹، ص ۲۳۹. «بالعرف ای (بالمعروف) و هو الخیر و الرفق و الاحسان و منه قولهم (من کان آمرا بالمعروف فلیأمر بالمعروف) ای من أمر بالخیر فلیأمر بالرفق و قدر یتحتاج الیه.» مصباح المنیر، دارالهجره، الفيومی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۴۰۴. «(عرف) ... و هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعه الله و التقرب الیه و الاحسان الی الناس، و کل مانذب الیه الشرع و نهی عنه من المحسنات و المقبحات، و هو من الصفات الغالبه: ای امر معروف بین الناس اذا راه و لا ینکرونه. و المعروف: النصفه و حسن الصحبه مع الاهل و غیرهم من الناس. و المنکر: ضد ذلك جمیعہ.» النهايه، ابن اثیر، چاپ اسماعیلیان، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۱۶. «(عرف) ... اصلاں صحیحان، يدلّ احدهما علی تتابع الشیء متصلاً بعضه ببعض، و الآخر علی السكون و الطمأنینه. و العرف المعروف و سمي بذلك لان النفوس تسكن الیه.» معجم مقایس اللغه، ابن فارس، مرکز النشر، ۱۴۰۴ هـ، ج ۴، ص ۲۸۱.

وارد دنیا شود، دنیایی می شود. بنابراین، نباید وارد دنیا شود تا به همان تقدّس خود باقی بماند. این نظریه با تاریخ ادیان الهی و سلوک انبیا و پیامبران الهی _ که وارد دنیا شدند و به دنیا کار داشتند _ (۱) سازگار نیست. برای مواجه نشدن با این ناسازگاری، تعارض و ناهماهنگی، نویسنده تلاش می کند تا با طرح و عرضه خاصی از مطالب، مانند: همین تقابل ابداعی قدسی _ عرفی، از ظهور و بروز چنین تعارضی اجتناب کند.

۲. دین

واژه دین در فرهنگ اسلامی معانی گوناگونی دارد. برخی از این معانی را به نقل از لسان العرب (ج ۱۳، ص ۱۶۶ به بعد) می آوریم. بحث، بررسی و تحقیق درباره بار معنایی واژه دین فرصت و مجال دیگری می طلبد. این معانی عبارتند از:

حکّم و قاضی، قهر و غلبه و طاعت، جزاء و مکافات و حساب، عادت و شأن، طاعت و تعبد، قضاوت و اطاعت، خدمت و احسان، مالکیت و سیاست (و بر این اساس، یعنی روابط مبتنی بر مالکیت و سیاست، شهر را نیز مدینه می نامند.)، ولایت بر سیاست، سیاستمدار، حال، سلطان، ورع، و سوگند دادن است.

در کاربردهای واژه دین به روشنی می توان سیاست، قضاوت، معاملات و روابط حقوقی، مالکیت، قدرت و سلطه، قهر و غلبه، طاعت و خدمت، احسان، اقتصاد، اخلاق و حقوق را مشاهده کرد. بنابراین، واژه دین در ارتباط تنگاتنگ معنایی با دنیا و امور مرتبط با زندگی دنیا

۱- برای نمونه می توان رسالت و زندگی انبیای الهی را در قرآن کریم و برای مثال در سوره های اعراف و هود، مشاهده کرد.

است و تمایز و تفاوت قایل شدن میان دین و دنیا در چنین فرهنگی بی معناست. (روشن است که مقصود از دنیا در این جا، دنیای مذموم به معنای تبعیت از شهوات و هواهای نفسانی نیست، بلکه تدبیر زندگی دنیا مقصود است).

۲. نویسنده از آغاز به دو حوزه متفاوت و متمایز قدسی و عرفی قایل است و این را مفروض می گیرد و هیچ جا به بحث و اثبات این فرض نمی پردازد. او حوزه قدسی را شامل امور سرمدی و لایتغیر و حوزه عرفی را شامل مقتضیات گذران و روزمره زندگی جاری می داند. نویسنده، دین را متعلق به حوزه قدسی و در نتیجه، متصلب، لایتغیر و ثابت دانسته است. بدین گونه نوعی دین شناسی ارائه می دهد و امور دنیوی و به تبع آن مصالح دنیوی را گذران و متغیر می داند و به طور طبیعی، به این نتیجه می رسد که دین بادنیاسازگار نیست؛ زیرا ثابت با متغیر سازگار نیست. (صص ۱۴۳ - ۱۴۴)

سوم _ لویاتان

سوم _ لویاتان

نویسنده در زمینه پیدایش لویاتان و مفهوم آن می گوید:

لوتر به استناد این آیه انجیل که «امر خدا را به خدا و ابگذار و امر قیصر را به قیصر»، به تفکیک میان مناسک از حقوق عرفی می پردازد. از نظر وی، بشر دو نوع مصلحت دارد: [مصلحت اخروی و مصلحت دنیوی و با تفکیک این دو نوع مصلحت] ... نهضت اصلاح دینی، دستگاه واحد شریعت را به دو حوزه تقسیم کرد:

۱. حوزه شعایر و مناسک؛

۲. حوزه حقوق عرفی.

تفکیک دین از سیاست (یا اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم، افتراق میان

نهاد دین و نهاد سیاست) و پیدایش دو حوزه مصلحت، راه را برای پیدایش دولت مدرن باز کرد و «لویاتان» یا خدای میرا و عرفی، از درون گرد و غبار نهضت رفرم سر بیرون آورد. دولتی که دایر مدار مصالح عامه است و به قول هابز، همه شئون خدا را در پهنه گیتی دارد» (ص ۲۲).

بررسی

۱. نویسنده تفکیک دین از سیاست یا به تعبیر خودش «دقیق تر ... افتراق میان نهاد دین و نهاد سیاست و پیدایش دو حوزه مصلحت» را مقدمه پیدایش دولت مدرن یا لویاتان می داند!

قرائت لوتری از مسیحیت که به هر حال امری درون دینی و کلامی است، ارتباطی با افتراق میان دو نهاد دین و سیاست و یا پیدایش دو حوزه مصلحت _ که امری اجتماعی و ساختاری است _ ندارد و در واقع نویسنده میان حوزه کلام، اعتقاد و نظر و حوزه ساختاری، جامعه شناختی و سیاسی را خلط کرده است.

۲. از نظر نویسنده، لویاتان که خدای میرا و عرفی است، از درون نهضت رفرم سر بیرون آورده و دایر مدار مصالح عامه است!

لویاتان ربطی به قرائت لوتری و دو حوزه مصلحت ندارد، بلکه مبتنی بر قرائت انگلیکان و حوزه واحد مصلحت مدنی است. توضیح این که قرائت لوتری از مسیحیت، در نهایت به نوعی تفکیک دین و دولت منجر می گردد.

قرائت انگلیکان که در آغاز تفاوت چندانی از نظر اعتقادی با کلیسای کاتولیک نداشت و تنها ریاست شاه بر کلیسای انگلیس را به رسمیت می شناخت، با اصلاحات بعدی تقریباً میان کاتولیسم و پروتستانیسیم قرار گرفت و در هر صورت کلیسا را در ظلّ و ذیل دولت

می دید و هنوز نیز پادشاه انگلیس را رییس کلیسای انگلیکان (۱) می داند. (۲)

۱- از سال ۱۵۳۴ تا ۱۵۵۴ با عنوان ریاست عالی کلیسا و روحانیت انگلستان و از سال ۱۵۵۹ با عنوان حاکم عالی.

۲- ویژگی کلیسای انگلستان، از یک جریان تاریخی طولانی سرچشمه می گیرد که با نقض پیمان هنری هشتم با مقام پاپی آغاز می شود و تا اصلاحات سال ۱۶۶۰ م. نمی توان آن را تکامل یافته تلقی کرد. تاریخ این نقض پیمان به سال ۱۵۳۴، هنگامی که هنری هشتم مدعی عنوان «ریاست عالی کلیسا و روحانیت انگلستان» شد، برمی گردد. [این عنوان در ۱۵۵۴ سقوط کرد ... در ۱۵۵۹ الیزابت اول عنوان «حاکم عالی» *sapreme Governer* را به دلیل این که «ریاست عالی کلیسا تنها برای مسیح است»، پذیرفت.] زمان قطع ارتباطات، با موضوع تأسف آور طلاق سلطنتی همراه بود. (اینار، مولند، جهان مسیحیت، برگردان: محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۱۳۹). پس از اصلاحات سال ۱۶۶۰، کلیسای انگلستان بار دیگر تأسیس شد. ... این کلیسا با تاریخ پیچیده اش، به عنوان راه وسط بین دو طریق افراطی کاتولیک رم و پروتستان نامیده شده است. (مولند، ص ۱۴۰). اصل بیست و یکم [از اصول قانونی ایمانی کلیسای انگلستان] درباره توانایی و اختیار شوراهای عمومی چنین تنظیم شده است: «شوراهای عمومی نمی توانند بدون فرمان و خواست امرا تشکیل شوند». اصل دیگری (سی و هفتم) درباره رؤسای حکومت داخلی، پادشاهان را به عنوان دارندگان «حکومت اصلی کلیسا» معرفی می کند. (مولند، ص ۱۴۹). اسقف ها توسط مقام سلطنت که عملاً نخست وزیر است (حتی اگر چه عضو کلیسای انگلستان نباشد)، منصوب می شوند ... این سیستم طبعاً دارای این نقص است که راه را برای دخالت سیاست در انتصابات روحانی باز می کند. (مولند، ص ۱۶۰). اصلاح دینی در انگلیس به ویژه از این نظر جالب است که سهم فرمانروایان را در گسستن از کلیسای سنتی به خوبی نشان می دهد. هنری هشتم، شاه انگلیس که از سال ۱۵۰۹ تا ۱۵۴۷ حکومت کرد، وارث ذکوری نداشت تا جانشینش باشد. از این رو تصمیم گرفت از شهبانو کاترین جدا شود، ولی نتوانست موافقت پاپ را برای این جدایی بگیرد؛ زیرا جدایی با تعالیم کاتولیکی مغایرت داشت. هنری که از این کار منع شده بود، تصمیم گرفت از کلیسای رم بگسلد. در سال ۱۵۲۹، مجلس انگلستان که زیر نفوذ وی بود، قانون هایی را از تصویب گذراند که اعمال گوناگونی را در کلیسا محدود می ساخت. هنری هشتم، تامس کرنمر را به سراسقفی کنتربری برگزید. سراسقف کرنمر، شاه را به دادگاه فراخواند و در ۱۵۳۳ پس از محاکمه به وی حق جدایی داد. پاپ این جدایی را خلاف شرع شمرد. مجلس انگلستان در پاسخ، قانون برتری را در ۱۵۳۴ از تصویب گذراند و شاه انگلستان را رییس عالی کلیسای این کشور خواند. اندکی پس از تصویب این قانون، مصادره زمین های صومعه ها آغاز شد. البته از لحاظ آیین کلیسا، کلیسای انگلستان تشکیلات خود را نگاه داشت و نظریات کلیسای کاتولیک در آن وقت به قوت خودش باقی ماند. (تاریخ تمدن، ج ۲، ص ۷۲). انگلستان در دوره فرمانروایی نیرومند و صلح آمیز الیزابت، یعنی از سال ۱۵۵۸ تا ۱۶۰۳ در رفاه و آسایش بود. با برپایی کلیسای انگلستان (انگلیکان) در ۱۵۶۳ و مواد سی و نه گانه ای که دولت پذیرفت، مشکل مذهب حل شد. دولت و کلیسا چنان پیوند نزدیکی با یکدیگر داشتند که دشواری مذهبی چندانی وجود نداشت تا به آرامش زندگی جامعه آسیب بزند. لوکاس، ج ۲، ص ۱۲۳. شورش بزرگ سال های ۱۶۴۲ تا ۱۶۴۹ کشمکش بر سر خصلت سیاسی کلیسای انگلستان و روابط شاه با حکومت بود. از میان این کشمکش ها بود که ناسازگاران به رهبری آلیور کرامول به قدرت رسیدند. چارلز یکم، شاه انگلستان که از ۱۶۲۵ تا ۱۶۴۹

فرمان راند، اعدام شد ... مردم ... در ۱۶۶۰ به سلسله شاهان استوارت روی آوردند و این سلسله تا ۱۶۸۸ حکومت کرد. کلیسای انگلستان بار دیگر کلیسای رسمی مردم شد، ولی تساهل و مدارا بسیار بود و آشکارا وجود داشت. (تاریخ تمدن، ج ۲، ص ۱۵۴).

لویاتان هابز نیز تحت تأثیر چنین قرائتی از مسیحیت است و دیانت و کلیسا را تحت نفوذ دولت مدنی دانسته، حتی اجازه اعتقاد و تفسیر از دین را نیز منوط به اراده حاکم مدنی می‌داند. بنابراین، لوتریسم، مقدمه و زمینه نظری یا اجتماعی برای لویاتان به شمار نمی‌آید.

۳. آیا لویاتان دایر مدار مصالح عامه است؟

— لویاتان که برای تأمین امنیت (جانی و مالی) مردم پدید آمده است (لویاتان، ص ۳۰۱)، خود قانون‌گذار است (ص ۲۵۴) و البته خودش تابع قانون مدنی نیست (ص ۲۵۵) و تفسیر قانون نیز در دست اوست (ص ۲۶۱).

هم چنین نقض عهد از جانب او متصور نیست و هر کاری کند، نقض عهد به حساب نمی‌آید (ص ۱۹۴) و اتباع نمی‌توانند در اعمال او چون و چرا کنند (ص ۱۹۵). او هر عملی که انجام دهد، عین عدالت است و بی‌عدالتی نسبت به اتباع به حساب نمی‌آید (ص ۱۹۶). اوست که مشخص می‌سازد اتباع چه چیزهایی را می‌توانند تملک کنند (ص ۱۹۷). بنابراین، مصلحت آن است که لویاتان بفرماید و به معنای صحیح

کلمه نمی توان لویاتان را دایر مدار مصلحت (و به تعبیر صحیح تر که هابز به کار برده است؛ امنیت) دانست؛ زیرا هر آن چه لویاتان کند، امنیت (و یا به تعبیر نویسنده، مصلحت عامه) بُود و او مقام یسئُل و لایسئُل _ سؤال می کند اما مورد سؤال واقع نمی شود _ است.

چهارم _ جامعه شناسی یا تاریخی گری؟!

چهارم _ جامعه شناسی یا تاریخی گری؟!

نویسنده از قول پارسونز، خصوصی شدن امر دین را از جمله فرآیندهای اصلی حاکم بر جوامع بشری می شمارد.

۱. آیا اگر در فرهنگ و تمدن و تاریخی خاص فرآیندی رخ داده باشد، این فرآیند قابل تعمیم به کل بشریت و تمامی تاریخ انسانی و لو با گذشته، فرهنگ، تمدن و ساخت متفاوت است؟!

۲. آیا چنین تعمیمی علمی یا جامعه شناختی است؟ یا این که چنین تعمیمی غیرعلمی، ایدئولوژیک و ناشی از نوعی تاریخی گری است؟

واقعیت این است که نویسنده به جای رویکردی علمی و جامعه شناختی، رویکردی ایدئولوژیک و تاریخی گرایانه داشته است. بر این اساس، فرآیند خاصی را که در غرب و مسیحیت رخ داده است (و البته نه آن طور که نویسنده گزارش کرده)، می خواهد به کل تاریخ و تمدن و فرهنگ بشری تعمیم دهد. چنین تعمیمی، از مبانی خاص نظری و ایدئولوژیک، یعنی از نوعی رویکرد هگلی به تاریخ و انسان برمی خیزد. نویسنده به پیروی از بعضی هگل گرایان وطنی، آینده تاریخ ایران را گذشته تاریخ غرب می داند. البته این گونه مبانی نظری و ایدئولوژیک را هیچ کجا صریحا عرضه نکرده، در معرض داوری قرار نمی دهد.

پنجم _ آیا «دین» ثابت است یا متغیر؟

پنجم _ آیا «دین» ثابت است یا متغیر؟

دین شامل اعتقادات، اخلاق و احکام است. عقاید دینی به یک معنا ثابت است. مثلاً اسلام دارای اعتقاداتی مانند: توحید، نبوت، معاد، امامت و عدل است. گرچه ممکن است در طول زمان، دریافت‌هایی تازه و عمیق‌تر از همین اعتقادات به عمل آید. در روایات ما نیز اشاره شده است که آیات آغازین سوره حدید و آیات سوره توحید، برای متعمقین در آخرالزمان نازل شده است یا در فرمایش‌های پیامبر است که: «رَبِّ حَامِلِ فِقْهِ اِلَى افْقِهِ مِنْهُ».

از این نظر، فهم، درک و معرفت دینی نیز در مجموع سیری تکاملی را طی می‌کند. روایاتی نیز تحت عنوان این که «قرآن مانند خورشید است؛ زیرا در عین این که ثابت است، جریان دارد و دارای تازگی و طراوت است»، وارد گردیده است. (۱)

خدای قرآن نیز هر روز در کاری است: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹) و خدایی که دست او بسته باشد، نیست: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده: ۶۴). در احکام دین نیز ما حکمی که ثابت و لایتغیر باشد، سراغ نداریم.

با این توضیح که عناوین احکام ثابت است، ولی در شرایط گوناگون بر حسب تحولات در موضوع یا عوارض و طواری موضوع یا دگرگونی در اصل موضوع _ مثلاً از باب تحولات زمانی و مکانی _ این احکام نیز تحول خواهند داشت. مثلاً وجوب نماز حکم ثابتی است، ولی با حالات گوناگونی که بر مکلف عارض می‌شود، ممکن است وظیفه به جای آوردن نماز او متفاوت گردد، مثلاً: نماز حاضر و مسافر

یا نماز انسان سالم و مریض با هم تفاوت دارند. احکام دیگر نیز چنین است و عناوین احکام، ثابت است.

در واقع، اگر احکام اسلام ثابت و لایتنغیر بودند، آن گاه این انتقاد بر اسلام وارد بود که چگونه با احکامی ثابت، ادعای جاودانگی و خاتمیت دارد؟ روشن است که این تحول، تغییر و انعطاف پذیری در احکام اسلام دارای معیار و ضابطه است.

فصل دوم: تاریخی گری یا تاریخ سازی

اشاره

فصل دوم: تاریخی گری یا تاریخ سازی

زیر فصل ها

نگاهی به مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر»

نگاهی به مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر»

اشاره

نگاهی به مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر»

در باب این مقاله چند نکته قابل توجه است:

اول _ استناد به تاریخ، تاریخی گری یا تاریخ سازی!؟

اول _ استناد به تاریخ، تاریخی گری یا تاریخ سازی!؟

نویسنده در مقدمه کتاب، جایگاه این مقاله را چنین تبیین می کند:

پس از آن کوشیدم به این پرسش پاسخ دهم که آیا در مقابل روند عرفی شدن که از زمان آکوئیناس شروع شده، مقاومتی هم صورت گرفته است یا نه. به این نتیجه رسیدم که جرقه هایی از این مقاومت را می توان به صورت تلاش برای ایدئولوژیک کردن دین بازشناسی کرد. این نکته را در مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر» توضیح داده ام (ص ۱۱).

بنابراین، از نظر نویسنده، اندیشه ها و تلاش های نظری یواخیم فیوره ای، جرقه هایی از مقاومت در مقابل روند عرفی شدن است که از زمان آکوئیناس شروع شده است. (به این معنا که قبل از زمان آکوئیناس، روند عرفی شدن در کار نیست و این

مقاومت هم پس از زمان آکوئیناس و آغاز روند عرفی شدن، جرقه اش زده شد).

نویسنده می گوید:

«راهب متأله، یواخیم فیوره ای سی سال پیش از تولد سنت توماس [حتماً منظور همان سنت توماس آکوئیناس مشهور است!]، در کالابریا واقع در جنوب ایتالیا زاده شد (ص ۴۱).

حال جای این پرسش است که چگونه کسی که به گفته نویسنده سی سال پیش از آکوئیناس زاده شده، جرقه‌هایی از توجی‌هات و درست کردن مقاومت در مقابل روندی را زده که از زمان آکوئیناس آغاز شده است؟!

البته امکان دارد که جملات نویسنده در مقدمه را با تقدیر و تأویل و مانند آن، توجیه و درست کرد، ولی ظاهر عبارت از این گونه توجی‌هات و درست کردن امتناع دارد.

به علاوه، توماس آکوئیناس در سال ۱۲۲۵ میلادی به دنیا آمد و یواخیم فیوره ای (بر اساس داده خود نویسنده) متولد سال ۱۱۳۵ میلادی است و در سال ۱۲۰۲ میلادی نیز از دنیا رفته است. (ص ۲۰)

نویسنده میان تولد و مرگ یواخیم فیوره ای خلط نموده و در فاصله مرگ یواخیم فیوره ای و تولد توماس آکوئیناس (یعنی ۲۳ سال) هم اشتباه کرده و اصلاً توجه نداشته که این سنت توماسی که (ص ۴۱) از او نام می‌برد، همان توماس آکوئیناسی است که قرار است یواخیم فیوره ای، در مقابل روند عرفی شدن او جرقه‌های مقاومت را بزند (ص ۱۱) و تازه اگر هم توجه می‌کرد، چه باک؟! زیرا:

اولاً _ معمولاً کسی به این گونه مطالب پیش پا افتاده (ولی مهم و اساسی در یک استدلال و استنتاج تاریخی) توجه نمی‌کند. اگر هم توجه کند، نویسنده حرف خود را زده و نتیجه‌ای را که می‌خواسته در

القای فکر گرفته است.

ثانیا _ به طور کلی، مشی نویسنده، تصرف در واقعیات به ویژه حوادث تاریخی است، یعنی یک قدم جلوتر از یواخیم فیوره ای؛ زیرا یواخیم فیوره ای با پیش بینی آینده، آینده را ساخت (ص ۵۴) و نویسنده علاوه بر این، با تحریف گذشته، گذشته را هم می سازد! فراتر از این، به نظر می رسد نیچه (به همراه هابز و هگل) تأثیر عمیقی در نویسنده گذارده است، همان که نویسنده به نقل از او می گوید:

اگر واقعیات با تئوری های من همخوانی ندارند، پس بدابه حال واقعیات. (ص ۱۰۸).

از این ها گذشته، واقعیت این است که همان طور که از مقاله فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام بر می آید، نویسنده آغاز روند عرفی شدن را نه از زمان توماس آکوئیناس، بلکه از زمان سنت آگوستین (ص ۸۱) می داند که مصالح و سعادت اخروی و دنیوی مؤمنین را مانعه الجمع دانست (ص ۱۹). به همین جهت می بینیم که موضوع مقاله، مقایسه و تقابل میان اندیشه های سنت آگوستین و اندیشه های یواخیم فیوره ای است، نه میان اندیشه های سنت توماس آکوئیناس و اندیشه های یواخیم فیوره ای.

گذشته از اشتباه ها و بی توجهی های تاریخی، مشکل دیگری هم هست و آن این که آن نوع سکولاریزاسیونی را که نویسنده در این مقطع در مقابل جمهوری اسلامی می بیند، دنیوی شدن امور و ارزش های قدسی (صص ۷ و ۸) است که با تفکیک دو مصلحت دین و دنیا و با سعادت اخروی و دنیوی (صص ۷ و ۱۹) متفاوت است. بنابراین،

آگوستین نمی تواند الگوی این نوع دنیوی شدن برای جمهوری اسلامی باشد و مقاومت و تقابل یواخیم فیوره ای با آگوستین خارج از موضوع می گردد و برای نویسنده الگوی تاریخی نخواهد بود. بنابراین، یواخیم فیوره ای باید در تقابل با سنت آکوئیناس قرار بگیرد که ده ها سال بعد به دنیا آمد؛ زیرا این سنت آکوئیناس است که به زعم نویسنده در مقام جمع میان مصالح دنیا و آخرت است (صص ۱۱، ۱۹، ۳۰ و ۶۱) و می تواند الگوی جمهوری اسلامی قرار بگیرد و مقاومت و مقابله یواخیم فیوره ای با او دارای معنا باشد و منظومه فکری و تئوریک نویسنده را تکمیل کند. حال اگر میان موضوع و محمول، مبتداء و خبر، مقدمه و نتیجه، مدعا و برهان ارتباطی نباشد و از نظر تاریخی هم نادرست باشد، چه اشکالی دارد؟ واقعیات باید با تئوری نویسنده همخوانی کند نه تئوری نویسنده با واقعیات!

دوم _ یواخیم فیوره ای و جهانگیر صالح پور!

دوم _ یواخیم فیوره ای و جهانگیر صالح پور!

جایگاه مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر _ تأملاتی در اندیشه یواخیم فیوره ای»، در منظومه فکری نویسنده بسیار مهم و اساسی است، زیرا:

۱. یواخیم فیوره ای سمبل تلاش برای ایدئولوژیک کردن دین است و از این نظر، نمونه ای برای تحلیل دکتر شریعتی و دست آوردهای تلاش او به شمار می آید. (نک: بخش عرفی شدن ایدئولوژی ها)

۲. از طرفی، یواخیم فیوره ای از کسانی است که بذره‌های جهان نو را در سده های میانه پاشیده است (ص ۳۱) و مدرنیته دغدغه راستین نویسنده است (صص ۱۵۸ و ۱۵۹).

۳. از طرف دیگر یواخیم فیوره ای از کسانی است که:

یک پا در عالم سنت دارند و یک پا در عالم مدرن ... و عناصر دینی را در جهت موافقت با روح زمانه ای که آفاق آن از دور به چشم می آمد، بازسازی کرده و از درون دین، تفاسیر جدید کلامی و فلسفی ارائه کرده اند. (صص ۳۱ و ۳۲).

او از این جهت، الگویی برای تحلیل امام راحل است که از نظر نویسنده می توان او را فقیه دوران گذار دانست:

فقه شیعه، در حال گذار از یک دوره به دوره ای دیگر است و امام در میانه این دو دوره ایستاده، این گذار را تسریع و تسهیل می کند (ص ۹۲).

۴. از طرفی، یواخیم فیوره ای:

در تبدیل گفتمان تعالی به گفتمان ترقی نقش مهم و اساسی داشته است (ص ۳۳).

و از این نظر الگویی برای روشن فکران دینی، مانند: سروش است (نک: بخش عرفی شدن گفتمان ها).

۵. از همه مهم تر، یواخیم فیوره ای از دو جهت الگو و نمونه ای برای خود نویسنده است: یکی از جهت تاریخی گری (ص ۳۳) و تأثیری که بر فلاسفه ایده آلیست آلمان، از جمله: لسینگ، شلینگ، فیخته، هگل، مارکس و نیز امثال کنت (ص ۶۰) داشته است و نویسنده خود تحت تأثیر این دسته اندیشمندان است و دیگری از جهت تاریخ سازی؛ زیرا:

کاهنی [تاریخ گرایی] که آینده را پیش بینی می کند، خود می تواند آن را بسازد (ص ۵۴).

نویسنده نیز می خواهد با ارائه تاریخی مغشوش، نادرست و آشفته، آینده ای دنیوی را برای جمهوری اسلامی پیش بینی کند و خود از جمله

سازندگان آن باشد. در همین راستا توجه به چند نکته مناسب است:

۱. به نظر می‌رسد نویسنده در شخصیت پردازی یواخیم فیوره ای، خود آرمانی خویش را در نظر داشته و خود را حکایت کرده است. (صص ۵۴ و ۵۵).

۲. نویسنده در پاره ای از مقالات این مجموعه که در نشریه کیان به چاپ رسیده است، از اسم مستعار «جهانگیر صالح پور» استفاده می‌کرده است. با توجه به توصیفات که از یواخیم فیوره ای دارد، وجه استفاده از اسم «جهانگیر» آشکار می‌گردد و این نام گذاری از آرزوهای نویسنده حکایت می‌کند.

سوم _ برابر نهادها

سوم _ برابر نهادها

در مقاله «جرقه تاریخی گری...» مطلب دیگری نیز قابل توجه است و آن معادل قراردادن کور، دور و فص است (نک: ارجاع ۲، صص ۳۷ _ ۶۵). نویسنده به این ترتیب، فص را به معنای دوره و زمان گرفته است. با مراجعه به کتب لغت، مانند: لسان العرب، چنین مترادف و معادل بودن مشاهده نشد. معنای لغوی فص را خاتم انگشتری، خالص و گزیده هر چیز، اصل و حقیقت شیء و مفصل گفته اند و معنای دوره و زمان برای فص دیده نشد. اگر نویسنده، مستندی برای این گونه استعمال و معناکردن دارد، می‌تواند بیان کند و گرنه نشان دهنده بی‌دقتی در برابر نهادها و معناکردن واژه‌ها و لغات است. این کار، دیگر برابر نهادهای نویسنده را نیز با تردید جدی مواجه می‌سازد، همان‌طور که نقلیات تاریخی او یا استنادهایی که به اشخاص می‌دهد و مطالبی که از دیگران نقل می‌کند، دچار تردید جدی است. نمونه‌هایی از این گونه موارد در

این مقاله مشاهده می شود و نمونه های دیگر نیز در بررسی دیگر مقالات ذکر شده است.

فصل سوم: فقه و سکولاریزاسیون

اشاره

فصل سوم: فقه و سکولاریزاسیون

زیر فصل ها

نگاهی به مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»

نگاهی به مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»

اشاره

نگاهی به مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»

در بررسی، تحلیل و نقد مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»، مدار بحث را بر دو ادعای اصلی مقاله استوار می سازیم. این دو مدعای اصلی را نویسنده چنین بیان می کند:

آن چه مقاله حاضر درصدد اثبات آن است، این مدعاست که می توان در کل مسیر پرفراز و نشیب فقه شیعی (و علی القاعده هر دستگاه حقوق شرعی دیگر) نوعی تمایل تاریخی مشاهده کرد که نام آن را «فرآیند عرفی شدن» می گذاریم.

عوامل اجتماعی گوناگونی موجب این فرآیند شده است و بازسازی ها و تجدید بناهایی که در این دستگاه حقوقی رخ داده، نوعاً در جهت تسریع این فرآیند بوده است. در این مقاله تلاش می شود، نقش دکترین ولایت مطلقه فقیه به عنوان آخرین (و مهم ترین) تلاش در جهت تسریع این فرآیند باز کرده شود» (صص ۷۰ و ۷۱).

هم چنین در ص ۷۹ می گوید:

ادعای مقاله حاضر آن است که نظریه ولایت مطلقه فقیه به هر دو معنای یاد شده [دنیوی شدن دین + دنیوی شدن سیاست و عرصه عمومی]، باعث عرفی شدن [سکولار شدن و دنیوی شدن] شریعت می گردد.

بنابراین، از نظر نویسنده، نوعی تمایل تاریخی در کل مسیر فقه شیعی به نام فرآیند عرفی شدن یا همان سکولاریزاسیون قابل مشاهده

است.

اول _ سکولاریزاسیون: تعریف سکولاریزاسیون چیست؟

اول _ سکولاریزاسیون: تعریف سکولاریزاسیون چیست؟

نویسنده تعریف درست و روشنی از این فرآیند ارائه نمی کند؛ زیرا از طرفی، فرآیند عرفی شدن را از مهم ترین تجلیات مدرنیته (ص ۹) و از اصلی ترین شاخص های تجدد (ص ۷۱) معرفی می کند، از طرفی دیگر نیز آن را در کل مسیر فقه شیعی، یعنی در طول زمانی بیش از هزار سال قابل مشاهده می داند!

نتیجه منطقی این دو باور این است که بیش از هزار سال است که مهم ترین تجلیات مدرنیته و یکی از اصلی ترین شاخص های تجدد در فقه شیعه تحقق یافته است! نتیجه ای که بعید است حتی خود نویسنده آن را بپذیرد.

این در حالی است که نویسنده در مقاله بعدی می گوید:

سنت فقه شیعی نیز در مقابل دگرگونی، مقاومت زیادی از خود نشان داد (ص ۹۴).

سرانجام معلوم نیست که آیا فقه شیعی در طول سیر خود، تمایل تاریخی به سکولار شدن _ که از مظاهر مدرنیته است _ دارد یا این که در مقابل دگرگونی مقاومت زیادی از خودش نشان می دهد؟!

معلوم نیست که با چنین تمایل تاریخی به سکولار شدن و مدرنیته، فقه آن هم از صدها سال گذشته تا کنون سکولار شده است، یا نیازمند نظریه پردازی نویسنده است تا پس از این سکولار شود؟!

نویسنده، شیفته نظریه پردازی است هر چند عناصر و اجزای این نظریه با یکدیگر انسجام نداشته باشد و با اندک تأملی، تهافت و ناسازگاری آن آشکار گردد! حال ببینیم نویسنده سکولاریزاسیون را

چگونه تبیین می کند.

نویسنده در تبیین سکولاریزاسیون در همین مقاله (ص ۷۷) آن را به دو معنی می داند:

یک _ دنیوی شدن، یعنی عقلانی شدن در گزاره های معطوف به امور حقیقی و عقلایی شدن در گزاره های متعلق به حوزه امور هنجاری و اعتباری.

دو _ افتراق ساختاری میان ساخت سیاسی و نهاد دین.

بررسی

۱. واژه سکولار *Secular* از اصطلاح لاتینی *Saeculum* به معنای قرن و سده گرفته شده و به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت اشاره دارد. نخستین کاربردهای این واژه در اواخر قرن سوم، برای توصیف آن دسته از روحانیونی به کار می رفته است که گوشه نشینی رهبانی را به سمت زندگی در دنیا ترک می گفتند. در کلیسا در سده های میانه، روحانیون به دو دسته تقسیم می شدند: دنیوی (سکولار) و منظم. روحانیون دسته اول چون «در این دنیا» خدمت می کردند، نه در صومعه ها _ و آیین های مقدس را اداره می کردند و تشکیلات کلیسا را می گرداندند و به زندگی مردم نظم و ترتیب می دادند، به این نام نامیده می شدند. کشیش های روستا، اسقف ها، سراسقف ها، کاردینال ها و پاپ ها در جرگه روحانیون دنیوی (سکولار) بودند. (۱)

تعبیر سکولاریزاسیون در زبان های اروپایی، اولین بار در معاهده سال ۱۶۴۸ وستفالی به کار رفت و مقصود از آن، توضیح و توصیف

انتقال سرزمین‌هایی به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیرروحانی بود که پیش‌تر تحت نظارت کلیسا قرار داشت. در آن ایام، واژه یا تعبیر سکولاریسم در بین مردم متداول بود و تمیز و تفکیک میان Sacred (مقدس و دینی) و Secular (دنیوی) که اجمالاً در حکم تمیز و تفکیک مفاهیم مابعدالطبیعی مسیحی از همه اشیا و اموری بود که این جهانی یا غیرمقدس و ناسوتی تلقی می‌شدند؛ تداعی‌کننده قول به برتری امور و مفاهیم مقدس یا دینی بود. علاوه بر این، دیر زمانی بود که کلیسا کشیش‌های موسوم به «دینی» را از کشیش‌هایی که دنیوی دانسته می‌شدند - یعنی روحانیانی که در خدمت جامعه وسیع‌تر بیرون‌تشیلات دینی بودند - تفکیک می‌کرد.

بعدها تعبیر سکولاریزاسیون به معنای متفاوت - گرچه مرتبط با مفهوم اولیه - به معاف و مرخص کردن روحانیان از قید عهد و پیمان‌شان اطلاق شد. این تعبیر در قرن بیستم که مفهوم مورد نظر، فحوهای کلی‌تر اجتماعی یافت، باز هم به معنای متنوع‌تری به کار رفت. جامعه‌شناسان از این اصطلاح، برای نشان دادن مجموعه‌ای از جریانات استفاده می‌کنند که طی آن عنان کنترل محیط اجتماعی، زمان، امکانات، منابع و افراد از کف مقامات دینی خارج شده، روش‌ها و رویه‌های تجربی مشربانه و غایات و اهداف این جهانی به جای شعایر و نحوه عمل‌های نمادینی نشسته است که معطوف به غایات آن جهانی یا

ما فوق طبیعی اند. (۱)

سکولاریزاسیون، فرآیندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت های دینی و نهادهای دینی اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می دهند. این به آن معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه، با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصا به امر ماوراء طبیعی عنایت دارند، عقلانی می گردد. (۲) در تاریخ معاصر غرب، جدایی نهادهایی دینی و سیاسی که به بارزترین شکل در جدایی کلیسا از دولت مشهود است، همانا به معنای غیردینی شدن جامعه است. (۳)

با توجه به این زمینه تاریخی و معنای لغوی، معنای اصلی و صحیح سکولاریزاسیون، دنیایی کردن یا دنیایی شدن است. نویسندگان به جای به کار بردن معنای صحیح و اصلی سکولاریزاسیون، برای اجتناب از بار ارزشی واژه دنیایی و دنیوی شدن، معنا و برابر نهادی نادرست که ارتباطی به معنای لغوی یا زمینه تاریخی آن ندارد، قرار می دهد. بنابراین، می توان گفت نویسندگان صرفا رویکردی علمی، تبیینی و توصیفی نداشته و ملاحظات غیرعلمی نیز در کار او مؤثر است.

دنیایی شدن یا دنیایی کردن در هر دو معنایی که نویسندگان از سکولاریزاسیون می کنند، موجود است. در معنای اول که دنیوی شدن

- ۱- جدا انگاری دین و دنیا، براین ر. ویلسون، برگردان: دکتر مرتضی اسعدی؛ فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایره المعارف دین، ویراسته: میرچا الیاده، هیأت مترجمان، زیر نظر: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، چ ۱، ص ۱۲۴.
- ۲- جدا انگاری دین و دنیا، براین ر. ویلسون، برگردان: دکتر مرتضی اسعدی؛ فرهنگ و دین، برگزیده مقالات دایره المعارف دین، ویراسته: میرچا الیاده، هیأت مترجمان، زیر نظر: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، چ ۱، ص ۱۲۹.
- ۳- جدا انگاری دین و دنیا، ص ۱۳۵.

دین است، خود نویسنده نیز به این مطلب تصریح می کند و در معنای دوم نیز دنیایی کردن ساخت سیاسی و عرصه سیاسی، به وسیله جدا کردن دین از سیاست و فرستادن دین به عرصه خصوصی تحقق می یابد. بنابراین، سکولاریزاسیون از نظر نویسنده به دو معنا است: دنیوی کردن دین و دنیوی کردن سیاست و عرصه عمومی.

۲. در جامعه شناسی دین، برای سکولاریزاسیون شش معنا یا کاربرد ذکر شده است: زوال دین، سازگاری هر چه بیش تر آدم ها با «این جهان»، جدایی دین و جامعه، جایگزینی صورت های مذهبی به جای باور داشت های مذهبی، سلب تقدس از جهان و حرکت از جامعه مقدس به جامعه دنیوی و به جهت تشبث معنایی سکولاریزاسیون، این اصطلاح نادقیق و مبهم ارزیابی شده است. (۱)

به هر حال از آن جا که محور بحث، مقاله حاضر است به تعریف نویسنده از سکولاریزاسیون بازمی گردیم.

۳. نویسنده در بیان معنای اول (دنیایی شدن)، سکولاریزاسیون را به دو معنای عقلانی شدن در گزاره های معطوف به امور حقیقی و عقلایی شدن در گزاره های متعلق به حوزه امور هنجاری و اعتباری تعریف می کند. بنابراین، از نظر نویسنده، گزاره های دینی معطوف به امور حقیقی و عقلانی نیست و گرنه تعبیر عقلانی شدن این گزاره ها، معنایی نخواهد داشت. هم چنین نویسنده، گزاره های هنجاری و اعتباری دین را نیز عقلایی نمی داند!

این در حالی است که قرآن پیام ها و دعوت خود را خطاب به عقول

آدمیان و درک و فهم آن‌ها ابراز می‌کند (۱) و فلسفه که جایگاهی ارزشمند میان علوم اسلامی دارد، درصدد تبیین عقلانی عقاید اسلامی است. معمولاً در رساله‌های عملیه نیز گفته می‌شود که اعتقاد به اصول دین، باید از روی دلیل باشد. به هر حال به نظر نمی‌رسد که هیچ مسلمانی عقاید دینی خود را غیر عقلانی بداند و اگر هم نویسنده عقاید اسلامی را عقلانی می‌داند، از نظر او باید اسلام را از آغاز دینی سکولار به حساب آورد. بنابراین، سکولاریزاسیون در اسلام امری بی‌معنا خواهد بود! هم‌چنین می‌دانیم که در فقه و اصول به «دلیل عقل» و «بنای عقلا» استناد می‌شود و اگر نگوییم همه احکام دین، حداقل بخش معظم آن موافق بنای عقلا و عقلایی دانسته می‌شود تا آن‌جا که گفته می‌شود: «ما حکم به الشرع، حکم به العقل».

البته جای بحث از عقلانی بودن عقاید اسلامی و عقلایی بودن احکام شرع در محل دیگر است و این‌جا فقط به پی‌آمدهای تعریف نویسنده اشاره شد.

۴. منظور نویسنده از عقلانی شدن عقاید اسلامی، rational شدن آن و

۱- از جمله: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» بقره: ۲۴۲. «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۱۱۸). «ذَلِكَ وَمَا كُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام: ۱۵۱). «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (يوسف: ۲). و نیز: (انبیاء: ۱۰، نور: ۶۱، زخرف: ۳، حدید: ۱۷، عنکبوت: ۴۳ و روم: ۲۸). هم‌چنین: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره: ۲۱۹). «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (یونس: ۲۴). و نیز: (انعام: ۵۰، اعراف: ۱۷۶، نحل: ۴۴ و حشر: ۲۱).

نیز مقصود او از عقلایی شدن احکام شرع، *rationalize* شدن آن است؛ یعنی اولاً: نویسنده از عقل، تنها معنای عقل حسابگر، عقل معاش، عقل دنیوی و به تعبیر خودش، عقل ابزاری را در نظر دارد و توجه نمی‌کند که عقل حسابگر و عقل ابزاری، برای حسابگری و برای این که ابزار واقع شود، نیازمند معیار، ضابطه، هدف و مقصد است و این ها از دل عقل ابزاری و عقل حسابگر در نمی‌آید. بنابراین، نه عقل منحصر در عقل حسابگر و عقل ابزاری است و نه عقل حسابگر و عقل ابزاری، کامل و بی‌نیاز از عقل ماهوی است. عقل ابزاری به عقل ماهوی نیاز دارد تا ضابطه، معیار، هدف و مقصد را برای آن بیان کند. (۱)

ثانیا: «عقلانی یا عقلایی می‌شود»، از نظر نویسنده به چه معناست؟ با توجه به مطالب دو مقاله «عرفی شدن شریعت مسیح» و «خط قرمز»، یعنی از دگم‌های دینی تخطی و از دگم‌های دیگری تبعیت می‌کند (!) نه این که دگم‌ها را کنار گذارده، از حق و حقیقت پیروی کند. یعنی کنار

۱- عقلانیت ماهوی، عقلانیت ناظر به ارزش‌ها و باورهاست. نویسنده از طرفی به موقعیت و نقش عقلانیت ماهوی توجه دارد ص ۲۶ و از طرفی کنش ناظر به ارزش‌ها را برخلاف مبانی وبری ادعایی، کنش عاطفی می‌خواند (ص ۱۸۳) و ظاهراً هیچ‌گونه کنش یا عقلانیت ناظر به ارزش‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد. نویسنده هم‌چنین از طرفی به نقش ارزش‌ها اذعان دارد (ص ۱۲۵) و از طرفی آن را انکار می‌کند. (ص ۸) در نهایت، نویسنده عقلانیت صوری را به جای عقلانیت ماهوی می‌نشانند (ص ۱۳۰) و به این ترتیب، وی در دامان آشفتگی، اغتشاش نظری و تئوری پردازیه کاملاً پارادوکسیکال سقوط می‌کند. برای اطلاع بیشتر تر از عقلانیت صوری و عقلانیت ماهوی و نیز به خصوص کنش ناظر به ارزش‌ها، نک: اقتصاد و جامعه، ماکس وبر، برگردان: گروه مترجمان، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، چ ۱، فصل ۲ از بخش اول و فصل‌های ۹ و ۱۳ از بخش دوم. برای تحلیل از جایگاه عقلانیت ابزاری و عقلانیت ماهوی و تعامل این دو در اندیشه وبر، نک: چالش مدرنیته، لوآی صفی، برگردان: احمد موثقی، نشر دادگستر، بهار ۱۳۸۰، فصل ۳، (مدل وبری توسعه).

زدن عقاید و احکام دین و حقایق دین به نام دگم و جزم و روی آوردن به هر آن چه فضای مدرن و تجدد که خود به وسیله رسانه ها و فرهنگ دنیوی و مادی ساخته می شود (به قول نویسنده «روح عصر») و از مانند این ها تبعیت کردن، یعنی عدول از حقایق دینی به فریب، غرور و خرافه های تجدد، تنها به این جهت که سیطره فرهنگی و تمدنی از آن غرب و تجدد است!

۵. معنای دوم سکولاریزاسیون از نظر نویسنده، افتراق ساختاری میان ساخت سیاسی و نهاد دین است **state differentiation – Church**. نویسنده، نهاد دین را به معنای **Church** می داند و واژه **Church** به معنای کلیسا است. در ادامه نیز نویسنده از جدایی دولت و کلیسا صحبت می کند.

آیا در اسلام یا تشیع چیزی به نام کلیسا وجود دارد؟ آیا ما در اسلام یا تشیع، دین را به معنای کلیسا می دانیم؟!

این برابر دانستن نهاد دین با کلیسا مطلب کوچکی نیست و بسیار مهم است و نشان می دهد که نویسنده، الگویی مسیحی از دین را اصل و اساس قراردادده و بر همان اساس می خواهد نه تنها اسلام و تشیع را تحلیل کند، بلکه فرآیندهای گذشته و آینده اسلام و تشیع را نیز تبیین نماید!

در مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»، نویسنده برای توضیح نظریاتش در ارائه دین شناسی خود، سه بار جمله انجیل را نقل کرده است: (ص ۷۵، این آیه انجیل را که: «سهم قیصر را به قیصر و سهم خدا را به خدا واگذار»...، ص ۷۹، این که در کتاب مقدس آمده است: «سهم

خدا را به خدا واگذار و سهم قیصر را به قیصر... و ص ۸۴. در تفسیر آیه «امر قیصر را به قیصر واگذارید و امر خدا را به خدا»... گذشته از این که نویسنده این جمله انجیل را هرجا یک طور نقل نموده و در هر سه جا نیز نادرست. در حالی که داستان از اصل چیز دیگری است، سه بار استناد نادرست و غلط به یک جمله انجیل در تبیین فرآیند عرفی شدن فقه شیعی نشان می دهد که نویسنده، تفسیری انحرافی از مسیحیت را برای تبیین حقایق اسلام و فقه شیعی، الگو و نمونه قرار داده است. نویسنده با برداشتی اشتباه از این جمله انجیل و بدون مراجعه به متن انجیل و تحلیل زمینه تاریخی اظهار این جمله و تنها تحت تأثیر فرهنگ و تبیین های سکولار و تمدن غربی، مبتنی بر همین جمله انجیل و تفسیر غلط آن می خواهد اسلام و فقه شیعی را نیز تبیین و در واقع مُثله و دستکاری کند. آن چه اساس چارچوب تحلیلی نویسنده است، نوعی دین شناسی است که اسلام نیز باید بر آن منطبق گردد.

درباره تفسیر نویسنده از حضرت مسیح و این جمله انجیل، چند نکته قابل تذکر و توجه است:

یک _ این جمله در شرایط خاصی بیان شده است: فریسیان با هم مشورت کردند تا راهی بیابند که عیسی را به هنگام بحث به دام بیندازند و مدرکی از سخنانش علیه او به دست آورده و دستگیرش کنند. پس تصمیم گرفتند چند نفر از پیروان خود را با عده ای از هواداران هیرودیس پادشاه نزد عیسی بفرستند و این سؤال را از او بکنند: «استاد! می دانیم که شما درست کارید و هر چه می گوئید به آن

عمل می کنید و بدون این که از کسی باکی داشته باشید یا به آن چه مردم می گویند توجه کنید، حقیقت را می گویند. حال بفرمایید آیا باید به دولت روم باج و خراج داد یا خیر؟»

عیسی که می دانست آن ها چه نقشه ای در سر دارند، جواب داد: «ای ریاکاران! با این سؤال ها می خواهید مرا غافل گیر کنید؟ یکی از سکه هایی را که با آن باج و خراج می دهید، به من نشان دهید». به او سکه ای دادند. از ایشان پرسید: «عکس و اسم چه کسی روی سکه نقش شده است؟» جواب دادند: «امپراتور روم». فرمود: «بسیار خوب، مال امپراتور را به امپراتور بدهید و مال خدا را به خدا».

جواب عیسی ایشان را مات و مبهوت ساخت. پس او را رها کرده، رفتند. (انجیل متی، فصل ۲۲، جملات ۱۵ تا ۲۲)

بنابراین، حضرت عیسی با زیرکی، در دامی که برای او گسترده بودند، نیفتاد و پاسخی داد که آنان نتوانند سوء استفاده و علیه او از آن بهره برداری کنند. به علاوه، ظاهر پاسخ آنان را ساکت کرد و فریب داد، ولی تعمق در پاسخ نشان دهنده زیرکی، فراست، توانایی گفتار و هوشمندی حضرت عیسی است؛ زیرا می گویند: «مال امپراتور را به امپراتور بدهید». روشن است خراجی که امپراتور از روی زور و قدرت و در پی جنگ و تسلط بر بنی اسرائیل از آنان می گرفت، در واقع مال او نبود تا به او پرداخت شود.

حضرت عیسی در این جا، مشروعیتی برای مالیات پرداختن به امپراتور را اثبات نکرد، بلکه پرداخت مالیات را منوط به این کرد که آن مال، مال امپراتور باشد و با توجه به این که مال، مال امپراتور نیست،

بنابراین پرداخت مالیات به امپراتور از نظر حضرت عیسی درست نیست. در واقع، حضرت عیسی _ برخلاف دریافت نویسندگان _ در این جمله، امپراتور و مشروعیت و مالیات دادن به او را انکار، قدرت امپراتور را نفی و حوزه عمومی را از او سلب کرده است. برای این که روشن شود حضرت عیسی چه در سر داشت، به این جمله انجیل توجه کنید:

«گمان مبرید که آمده ام صلح و آرامش را بر زمین برقرار سازم. نه، من آمده ام تا شمشیر را برقرار نمایم». (انجیل متی، باب ۱۰، جمله ۳۴).

یا این جمله:

«و اگر شمشیر ندارید، بهتر است لباس خود را بفروشید و شمشیری بخرید». (انجیل لوقا، باب ۲۲، جمله ۳۶).

این گونه گفتار، گفتار یک انسان انقلابی و سیاسی است، نه یک زاهد گوشه نشین دنیا و سیاست به امپراتور سپرده!

دو _ امام راحل، درباره حضرت مسیح می گوید:

«اگر حضرت عیسی فرصت پیدا می کرد، حکومت برقرار می نمود». (۱)

متأسفانه دین شناسی و مسیح شناسی نویسندگان، با دین شناسی و مسیح شناسی امام راحل متفاوت است، کمالین که برداشت او از احکام حکومتی و رابطه دین و دولت و ولایت فقیه با مبانی و نظریات امام راحل، در این موارد متفاوت است. با تأسف باید گفت نویسندگان نتوانسته است به درستی امام راحل را بشناسد. از آن جایی که روش

۱- نقل به مضمون فرمایش امام است. نک: صحیفه امام، ج ۱۷، صص ۵۲۷ و ۵۲۸.

دریافت او از واقعیت، روش خاصی است و معتقد به فهم و دریافت واقعیت نیست، اعتقاد دارد که واقعیت را باید تحریف نمود تا با تئوری هماهنگ کرد (انطباق دادن واقعیت با تئوری، نه انطباق دادن تئوری با واقعیت). با چنین روشی، امکان شناخت امام راحل یا هر حقیقت دیگری برای نویسنده وجود ندارد.

۶. نهاد دین یعنی چه؟

«نهاد»، اصطلاحی جامعه شناختی است. نهادها، زاییده شیوه های عمل اجتماعی هستند که روابط اجتماعی را شکل می دهند و در روابط اجتماعی و از طریق روابط اجتماعی حفظ شده، شامل شیوه های عمل استاندارد شده ای هستند. (۱)

نهادها، شیوه های اساسی فعالیت اجتماعی اند که اکثریت اعضای یک جامعه معین، از آن ها پیروی می کنند و شامل هنجارها و ارزش هایی هستند که تعداد بسیاری از مردم با آن ها هم نوایی می کنند. نهادها «اساس» یک جامعه را تشکیل می دهند؛ زیرا شیوه های نسبتاً ثابت رفتار را که در طول زمان پایدار می ماند، ارائه می کنند. (۲)

نهادهای اجتماعی، وسیله پیوند زندگی اجتماعی هستند و ترتیبات اساسی زندگی را که انسان ها در کنش متقابل با یکدیگر پیدا می کنند و از طریق آن ها تداوم در طول نسل ها به دست می آید، فراهم می کنند. (۳)

۱- مقدمات جامعه شناسی، مارتین البرو، برگردان: منوچهر صبوری، نشر نی، ۱۳۸۰، چ ۱، صص ۲۹ _ ۳۰، ۱۳۱.

۲- جامعه شناسی، آنتونی گیدنز، برگردان: منوچهر صبوری، نشر نی، ۱۳۷۶، چ ۳، ص ۷۸۵.

۳- جامعه شناسی، آنتونی گیدنز، برگردان: منوچهر صبوری، نشر نی، ۱۳۷۶، چ ۳، ص ۴۱۱.

نویسنده دریافتی مخصوص به خود از اصطلاح نهاد دارد که با معنای علمی این اصطلاح متفاوت است. او براساس همان الگوبرداری از کلیسا، نهاد دین را چنین تعریف می کند:

دین در مراتب و مراحل نزولی خود تبدیل به نهادی اجتماعی می شود و همه عناصر این نهاد اعم از شبکه روحانیون، دستگاه های آموزشی دین، سیستم مالی و اداری، شبکه ارتباطی، اشکال نازل شده معرفت دینی در اذهان توده ها (که عموماً با خرافه و جادو آمیخته می شود) و... را که دین در آن ها پیکر مادی می یابد، باید در تحلیلی جامعه شناختی، جزو دین محسوب کرد... (ص ۱۳۱).

در واقع، نویسنده درکی جامعه شناختی از نهاد دین ندارد؛ زیرا از نظر جامعه شناختی، اصطلاح نهاد دین، ناظر به شیوه های عمل اجتماعی، روابط اجتماعی، هنجارها و ارزش ها است، نه شبکه روحانیون. (۱)

از نظر نویسنده، معرفت دینی، معارف دینی، متون دینی، بسط تاریخی دین و... جزو دین نیستند. تنها اشکال نازل شده معرفت دینی در اذهان توده ها که عموماً با خرافه و جادو آمیخته می شوند، جزو دین به حساب می آیند!

۱- می توان از نویسنده دفاع کرد که او کاربرد خاصی از واژه نهاد را در نظر دارد که در جامعه شناسی نیز سابقه دارد و نهاد را به معنای تشکیلات یا سازمان های اجتماعی به کار می برد، ولی این دفاع با توجه به تفسیری که خود نویسنده از نهاد دین می کند، نادرست و ناکام است؛ زیرا تفسیر او از نهاد دین، اعم از تشکیلات و سازمان است. بنابراین، نحوه کاربرد نویسنده، با هیچ نظریه، سابقه یا تعریفی در جامعه شناسی قابل توجه نیست. برای اطلاع بیش تر نک: در آمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۲.

آن چه نویسنده را به چنین اشتباهی در باب مفهوم دین و نهاد دین رسانده، برداشتی نادرست از گفتار دورکیم است. دورکیم می گوید:

دین نظام واحدی از اعتقادات و اعمالی است... که مؤمنان را در جامعه اخلاقی واحدی به نام کلیسا گرد می آورد. (۱)

مقصود دورکیم از کلیسا، سازمان اجتماعی منظم معتقدان است، نه سازمان روحانیت! نویسنده از واژه کلیسا در گفتار دورکیم، سازمان و سلسله مراتب روحانیت را استنباط کرده است که آشکارا برداشتی خطاست.

۷. از همه این ها گذشته، با افتراق ساختاری نهاد دین و نهاد دولت، این مسئله که دین چگونه در عرصه سیاست حضور دارد یا می تواند داشته باشد، در بیان نویسنده روشن نیست. گفتار نویسنده در کتاب حاضر نشان می دهد که از اصل، جایگاهی برای دین در عرصه عمومی قایل نیست و تنها جای راستین برای دین را عرصه خصوصی می داند. (صص ۸۷ و ۸۸). بر این اساس، نویسنده را باید در نهایت، طرفدار سکولاریسم حداکثری (یعنی جدایی دین از سیاست) به حساب آورد.

۸. از نظر نویسنده، درست است که در کوتاه مدت (یا میان مدت) با دولت دینی و ولایت مطلقه فقیه، فرآیند و روندی معکوس سکولاریزاسیون (به معنای دنیوی شدن دین و جداسازی دین از سیاست) رخ داد و قدسی شدن و سیطره قواعد قدسی بر حوزه عمومی و ادغام دو نهاد دین و سیاست پدید آمد، ولی در درازمدت،

۱- دورکیم، آنتونی گیدنز، برگردان: یوسف اباذری، تهران، خوارزمی، مهرماه ۱۳۶۳، چ ۱، ص ۷۵.

قدسی سازی حوزه عمومی به دنیوی شدن قدس و قدسی و ادغام این دو نهاد، به جداسازی دین از سیاست خواهد انجامید (ص ۷۹).

با توجه به این نکته، تفسیر ستایش ها و مبالغه هایی که نویسنده در شأن امام راحل در این مقاله و مقاله بعدی دارد، روشن می شود و به زعم نویسنده، امام با قدسی کردن حوزه عمومی و ادغام دین و دولت، فرآیند جداسازی دین از سیاست و دنیایی شدن امر قدسی را تسریع کرده است. بنابراین، امام راحل، قهرمان سکولاریزاسیون در ایران و جمهوری اسلامی است! (به این نکته بازخواهیم گشت).

نویسنده از امام راحل و اندیشه های آن بزرگوار دریافت درستی ندارد. از جمله تمایزات آشکار تفسیر و تحلیل نویسنده با اندیشه ها و نظریات امام راحل، این موارد را می توان برشمرد:

— امام راحل، اسلام را دینی سیاسی می داند، ولی نویسنده اساساً دین را متعلق به حوزه خصوصی و غیرسیاسی می داند.

— امام راحل، عیسی مسیح علیه السلام را پیامبری در صحنه اجتماع و سیاست می دانست که اگر فرصتی به دست می آورد، حکومت برقرار می کرد، ولی نویسنده بدون مراجعه به متن انجیل، به استناد جمله ای از انجیل و دریافتی نادرست از آن، به تفکیک دین و سیاست در گفتار مسیح قایل است، بلکه جمله انجیل را به معنای سکولاریزاسیون می داند!

— امام راحل، ولایت مطلقه فقیه را به معنای حکومت و قدرت سیاسی فقیه می داند، ولی نویسنده ولایت مطلقه را به معنای حکومت مطلقه می داند.

_ امام راحل تمامی فقه را عرصه احکام حکومتی می داند، ولی نویسنده تنها ابوابی از فقه را که عموماً ناظر بر قرارداد هستند، عرصه حکومت و دولت می داند.

دوم _ دین شناسی

دوم _ دین شناسی

تئوری سکولاریزاسیون مبتنی بر نوعی دین شناسی است. از نظر نویسنده، اساساً دین با امور ثابت و مفاهیم قدسی سروکار دارد و دولت با امور دایم‌التغییر... . همین امر، زمینه اصلی افتراق میان دو نهاد متولی دین و دولت (یعنی سکولاریزاسیون) را تشکیل می دهد (ص ۸۷).

نویسنده این گونه دین شناسی را از دورکیم گرفته است که از نظر او عمیق ترین افتراقی که در زندگی بشر رخ می دهد، انفکاک میان دو امر مقدس و مفید است (ص ۷۲). از نظر دورکیم، ادیان مهم ترین منبع ارزش های قدسی هستند (ص ۷۳). عناصر قدسی نیز عبارتند از: مناسک، شعایر، دگم ها و آیین ها (ص ۷۲). مهم ترین کارکرد عناصر قدسی، حفظ پیوندهای اجتماعی است (ص ۷۲).

چیزی سرمدی در همه ادیان وجود دارد که پایه ارزش های اخلاقی را می گذارد و همین ارزش ها، به نظم اخلاقی منجر می شوند... . با تقسیم کار اجتماعی... همبستگی گروهی به هم می خورد، پس دین باید بتواند ناکارکردی های خود را در شرایط جدید جبران کند و این جز با بازسازی و تجدید معماری آن که با نوعی عرفی شدن همراه است، میسر نخواهد بود (ص ۷۳).

دین شناسی دورکیم و دوگانه انگاری قدسی _ عرفی او نیز مبتنی بر

جهان بینی مسیحی و انجیلی است. (۱) ظاهراً بر همین اساس است که نویسنده در همین مقاله ای که درباره عرفی شدن فقه شیعی نوشته است، ناگزیر می شود سه بار به جمله انجیل استناد کند؛ زیرا دین شناسی او دین شناسی رایج مسیحی است و او در این گونه دین شناسی که بر پایه دو گانه انگاری قدسی _ عرفی، دین _ دنیا و دین _ دولت استوار است، از دورکیم تبعیت می کند. در جای دیگر (بررسی و نقد عرفی شدن ایدئولوژی ها) به تفصیل بیش تری به دین شناسی دورکیمی نویسنده خواهیم پرداخت.

در این جا تنها دو مطلب را در این باب (نقل قول از دورکیم) مورد توجه قرار می دهیم:

یک _ از نظر دورکیم این چیز سرمدی که در همه ادیان وجود دارد و سرچشمه ارزش های قدسی است و خود را در حلیه های قدسی می پوشاند، چیست؟

دو _ از نظر دورکیم، بازسازی و تجدید معماری دین، برای جبران ناکار کردی هایش در شرایط جدید که با نوعی عرفی شدن همراه است، چگونه خواهد بود؟

از نظر دورکیم، این چیز سرمدی چیزی جز جامعه نیست که خود را در حلیه های قدسی پوشانده و در پس این حلیه ها و ارزش های قدسی، موجب حفظ پیوندهای اجتماعی است. با توجه به پیشرفت های علمی و آشکار شدن نادرستی های اعتقادات غلط دینی و تعارض علم

و دین، اکنون جامعه برای حفظ پیوندهای اجتماعی نیازمند بازسازی و تجدید معماری دین است و این دین جدید را جامعه خود _ از جمله به صورت دین مدنی _ می آفریند . اساس دین شناسی دور کیمی، در واقع این است که ادیان هیچ منشأ الهی و آسمانی نداشته، تنها منشأ واقعی و امر سرمدی که در دین و در پی ظواهر قدسی آن وجود دارد، جامعه است و با تعارض علم و دین، جامعه بشری به جهت استمرار نیاز به کارکرد دین که حفظ پیوندهای اجتماعی است، دین آفریده خود را بازسازی و تجدید معماری خواهد کرد. البته این دین زمینی و انسانی از آن جایی که کارکرد مفیدی دارد، مطلوب است!^(۱) در تفصیل نظریه دور کیم (در بررسی و نقد عرفی شدن ایدئولوژی ها)، سستی مبانی تئوریک و روش شناختی این نظریه را خواهیم دید. آیا می توان چنین مبانی سست و نادرستی را اساس شناخت اسلام و فقه شیعی قرار داد؟

۱. از نظر نویسنده، اساسا دین با امور ثابت سروکار دارد و دولت با امور دایم تغییر. بنابراین، دین در حوزه امور دایم تغییر جایگاه و نقشی نخواهد داشت و لاجرم این گونه دین شناسی نادرست، ناگزیر به سکولاریزم حداکثری و فرستادن دین به عرصه خصوصی و شخصی نمودن آن منتهی می گردد. بنابراین، برخلاف ادعای نویسنده که نوشتار خود را تحقیقی جامعه شناختی و مطالعه فرآیند سکولاریزاسیون می داند، از آن جا که این مطالعه بر نوعی دین شناسی و مبانی نظری

۱- مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ریمون آرون، برگردان: باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۳۷۸.

خاص استوار است، پژوهشی جهت دار است و جز مشتی ادعا برای اثبات سکولاریسم چیزی دیگری نیست. باید گفت هیچ تحقیق و پژوهش آزاد علمی در آن به چشم نمی آید و به جای توصیف فرآیند سکولاریزاسیون، به تبلیغ و ترویج سکولاریسم پرداخته است.

۲. براساس این گونه دین شناسی و مبانی نظری، کاری که ولایت فقیه انجام می دهد، وارد کردن امور غیردینی و متغیر در دین _ که ثابت است _ می باشد و از این جهت از نظر نویسنده، ولایت فقیه، امری مفید، مطلوب و البته مرضی و آسیب شناختی است.

نویسنده این تعابیر را برای ایدئولوژی دینی که آن را منزل گاهی در فرآیند عرفی شدن می داند، به کار برده است (ص ۶۶).

افتراق و جداسازی دین از دولت و سیاست و حذف هر گونه حضور دین در عرصه عمومی، جداسازی ثابت از متغیر و در نتیجه قرار دادن هر چیز سر جای خودش است و مآل ولایت فقیه نیز همین خواهد بود؛ یعنی جداسازی دین از دولت و سیاست. (ص ۸۷) از این جهت که ولایت فقیه زمینه سکولاریزاسیون و فرستادن دین به عرصه خصوصی و شخصی کردن آن را فراهم می کند، مفید، مطلوب و سودمند است!

در ادامه بحث و نیز نقد مقاله بعدی، توضیح خواهیم داد که مبانی نظری نویسنده نادرست است و اسلام، دینی ثابت، منجمد و متحجر نیست. در قرآن و اسلام، مکانیزم هایی قرار دارد که تغییرات و تحولات اجتماعی و اقتصادی و مقتضیات زمان و مکان را در نظر گرفته است و

متناسب با این تحولات، مقتضیات و تحول در موضوعات، احکام نیز متحول می گردد. بنابراین، با تغییر، تحول و پویایی در احکام شرع، امری غیردینی وارد دین نشده است، بلکه توانایی های درونی اسلام ظهور و بروز یافته است. ولایت فقیه نیز امری غیردینی را وارد دین نمی سازد، بلکه توانایی ها و قوت های فقه اسلام و فقه شیعه به منصف ظهور و بروز می آید. در اسلام و قرآن، دینی که به عرصه خصوصی اختصاص داشته باشد، معنا و مفهوم ندارد، بلکه حتی در نماز که عبادت معبود است، نماز گزار به وصف جمعی اظهار عبادت، بندگی و استعانت می کند و از معبود هدایت می طلبد (ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم).

سوم _ قدسی / عرفی

سوم _ قدسی / عرفی

قدسی چیست و عناصر آن کدام است؟

با توجه به نوشتار نویسنده و نقل قول های او، قدس برابر با جزم و در تقابل با خرد و عقلانیت است (صص ۷۴ و ۷۸) و عناصر آن عبارتند از: مناسک، شعایر، دگم ها و آیین ها (ص ۷۲).

آیا اعتقادات اسلامی، دگم ها و جزم های غیرخردمندانه هستند که برای ایجاد پیوندهای اجتماعی و برای حفظ آن ها پدید آمده اند؟!

چنین مبنای تئوریکی شاید برای تحلیل یک دین ابتدایی توتمی و یک گروه خویشاوندی کلان که موضوع مطالعه دورکیم بوده است، به کار آید، ولی آیا می تواند بسط تاریخی اسلام یا گرایش های معاصر به اسلام در جهان کنونی را تبیین کند؟!

نویسنده درباره ارزش های قدسی می گوید:

ارزش های قدسی ... به هیچ رو برای توجیه خود به مبانی خردپسندانه و مبتنی بر مفیدیت فرو کاسته نمی شوند و اساساً و بنابر تعریف، خود را ملزم به توجیه نمی دانند، حال آن که ارزش های عرفی (مبتنی بر سودمندی ناسوتی) با فایده قابل اثبات خود شناخته می شوند (ص ۷۱).

این چارچوب تئوریک، نظام مفهومی و تعاریف ارائه شده از سوی نویسنده، در تبیین اسلام بسیار ناتوان است. از جمله، جای این پرسش است که آیا پیام ها و آیات قرآنی که سرشار از عرضه آیات الهی به خرد آدمیان است و از آنان تعقل و تأمل و تفکر می طلبد و آن ها را به اندیشیدن دعوت می کند، حاوی ارزش های قدسی هست یا نه؟^(۱) آیا به جهت آن که آیات قرآن،^(۲) سودمندی ناسوتی با فایده قابل اثبات را

۱- مشهور بین عدلیه این است که احکام، مبتنی بر رعایت مصالح و مفاسد می باشد. بعضی از این مصالح دنیوی هستند و برخی از این مصالح دنیوی قابل درک و فهم برای ما نیز هستند. مانند: بعضی فواید حرمت شراب در اسلام یا بعضی فواید دنیوی روزه و حج. حتی عبادتی مانند نماز نیز دارای فواید دنیوی است و نماز گزاران معمولاً افرادی سودمند برای اجتماع هستند و در معاملات و سیاسات اسلامی نیز به طور وسیع، فواید احکام قابل مشاهده است.

۲- برای مثال در آیات زیر سودمندی ناسوتی و فایده قابل اثبات عرضه شده است: «إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» آل عمران: ۱۰۳. «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۱). «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹). «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ» (مائده: ۹۱). «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال: ۶۰).

عرضه می دارد، حاوی ارزش های عرفی است؟!

این ضعف و ناتوانی و خلط و اشتباه، ناشی از دوگانه انگاری قدسی _ عرفی است که با جهان بینی اسلام و قرآن ناسازگار است. قدس در نظام مفهومی پیشنهادی نویسنده، در **Fane** و حرم قرار دارد؛ زیرا در ادیان توتمیستی، توتم در حرم قرار گرفته و توتم و هر چه وابسته آن است، محترم تلقی شده، امور بیگانه با توتم، خارج از حرم و حرمت است (ساحت و حریم قدسی _ ساحه عرفی).

اسلام، قرآن و مفاهیم آن اساسا با ادیان توتمیستی قابل مقایسه نیست. اگر هم اصرار بر چنین مقایسه ای باشد، در نهایت می توان مواردی مانند: بیت الله الحرام، البلد الحرام و الشهر الحرام را تقریبا معادل **Fane** و مقدس پیشنهادی نویسنده دانست و گرنه قدس و قدوس حقیقی و علی الاطلاق که همه قداست ها از اوست، در همه جا و همه چیز حضور دارد و تمام عالم وجه اوست!

«هو معکم اینما کنتم». (حدید: ۴)

«او با شماست هر کجا که باشید»

«فَأَيُّمَّا تُولُوهُ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...» (بقره: ۱۱۵).

«به هر سو که برگردید پس آنجا روی خداست»

«وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶).

«ما از رگ گردن به او نزدیکتریم»

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳).

«اوست اول و آخر و ظاهر و باطن»

در عین حال، حرم الهی گسترده تر از این است که به محدوده مشخص و معینی محدود گردد: القلب حرم الله .

چهارم _ ولایت فقیه

چهارم _ ولایت فقیه

تا این جا دیدیم که نویسنده بر اساس الگو برداری از دین شناسی مسیحی _ دورکیمی و بر اساس گرایش تاریخی گرایانه هگلی، فرآیند محتوم سکولاریزاسیون را برای فقه شیعی حتمی می داند. از نظر نویسنده، ولایت فقیه به همراه مصلحت، دو مکانیزم اصلی سکولاریزاسیون هستند (قدسی کردن عرفی عرفی شدن قدسی: دین دولتی دین خصوصی و شخصی) و از نظر شتاب سکولاریزه کردن، اصلاً با دیگر مکانیزم های این فرآیند قابل مقایسه نیستند.

نویسنده برای ولایت مطلقه فقیه، به عنوان واسطه میان عالم لاهوت و عالم ناسوت، دو جنبه و حیث قایل است:

۱. جنبه یلی الربی؛

۲. جنبه یلی الخلقی.

نویسنده، جنبه نخست را چنین تشریح می کند:

۱. ولی فقیه نسبت به دستگاه فقه (نه نسبت به نظام سیاسی، جامعه، مردم یا کشور، بلکه تنها نسبت به دستگاه فقه)، دارای ولایت مطلقه است.

۲. ولی فقیه، مصدر جعل و تشریح است (نه این که ولایت فقیه از طرف شارع مقدس جعل و تشریح شده باشد) و دستگاه فقه شیعی باید آن را به عنوان یکی از منابع و ادله فقهی در کنار ادله اربعه به رسمیت بشناسد، بلکه ولایت ذروه سنام ارکان دین و مقدم بر همه آن هاست.

ص: ۹۴

(ص ۸۳).

بررسی

۱. در روایات وارده باب ارکان دین نزد اهل سنت، ارکان دین این گونه برشمرده شده است:

۱. شهاده ان لا اله الا الله؛

۲. الصلاه؛

۳. الصوم؛

۴. الحج؛

۵. الزکاه. (۱)

و ارکان دین نزد شیعیان این گونه برشمرده شده است:

۱. الصلاه؛

۲. الصوم؛

۳. الحج؛

۴. الزکاه؛

۵. الولایه.

حال تقدم ولایت بر دیگر ارکان (نماز، روزه، حج و زکاه)، چه ربطی به تقدم ولایت بر منابع و ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) دارد؟!

نویسنده از تقدم ولایت که از ارکان دین است بر دیگر ارکان دین، تقدم ولایت بر ادله احکام را نتیجه گرفته است! و با چنین سطحی از دانش، آگاهی و اطلاع، حکم دستوری (دستگاه فقه شیعی باید آن را ...) نیز برای فقه شیعی صادر کرده است!

۲. اگر هم مقام جعل و تشریح برای پیامبر و امام معصوم ثابت

١- صحیح مسلم، النیشابوری، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی، ١٤٢٠، الطبعة الاولى، ص ٦٩.

باشد، به چه دلیل چنین مقامی برای ولی فقیه ثابت است؟! فرمایش امام راحل نیز ناظر به حکومت است، نه ناظر به جعل، تقنین و تشریح احکام شرع.

توضیح این که از نظر امام راحل دو گونه احکام داریم. احکام شرعی و احکام سلطانی و حکومتی. فرمایش امام راحل این است که شأن وضع احکام سلطانی و حکومتی که برای پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان حاکم و سلطان مسلمانان ثابت بوده است، برای ولی فقیه نیز به عنوان حاکم و سلطان مسلمانان ثابت است و روشن است که شأن وضع و جعل حکم سلطانی، با شأن وضع و جعل حکم شرعی از نظر امام راحل متفاوت است. فرمایش امام راحل چنین است:

حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است، یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است (ص ۱۱۷).

فَتَحْصَلُ مَمَامَرُ ثُبُوتِ الْوَلَايَةِ لِلْفُقَهَاءِ مِنْ قَبْلِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي جَمِيعِ مَا ثَبَتَ لَهُمُ الْوَلَايَةُ مِنْ جِهَةِ كُونِهِمْ سُلْطَانًا عَلَى الْأَمَةِ... (۱) و «أن ما ثبت للنبي صلی الله علیه و آله و للامام علیه السلام من جهة ولايته و سلطنته ثابت للفقیه، و اما اذا لهم ولايه من غير هذه الناحیه فلا». (۲)

نویسنده به جهت ناآگاهی از مبانی و اصطلاحات شرعی، فقهی و

۱- کتاب البیع، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲، ص ۴۸۸.

۲- کتاب البیع، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲، ص ۴۸۹.

اصولی _ که نمونه تأسف بار آن را در بند پیشین دیدیم که ادله احکام را با ارکان دین یکی گرفته _ حکم شرعی و حکم سلطانی را یکی انگاشته است.

۳. از آن جا که دریافت نویسنده از ولایت مطلقه، همان حکومت مطلقه است (ص ۹۷) که از اشکال ابتدایی دولت مدرن بوده است (ص ۸۴)، گمان می کند که مقصود امام راحل از ولایت مطلقه، نوعی حکومت مطلقه افلاطونی است و این نظریه افلاطونی از طریق تأثیر بر عارفان مسلمان و به جهت مشرب عرفانی امام راحل، ایشان را تحت تأثیر قرار داده است. این دریافت نویسنده از جهات گوناگون نادرست است!

یک _ ولایت مطلقه به معنای حکومت مطلقه نیست.

دو _ تلازم حتمی میان حکومت مطلقه و مدرنیته وجود ندارد.

سه _ دیگر اندیشمندان فقه شیعی نیز به ولایت فقیه اعتقاد دارند و استناد این نظر و گرایش به مشرب عرفانی، بیش از ظنی نادرست نیست.

نویسنده پس از تقسیم ولایت فقیه به دو جنبه یلی الربی و یلی الخلقی و اختصاص جنبه یلی الربی به تصرف و تغییر احکام شرعی و تقدم آن بر دیگر منابع و ادله شرعی و سپس استناد و تصرفات حکومتی به جنبه نمایندگی ولی فقیه از حاکمیت ملی (نه مشروعیت شرعی، الهی یا حتی مشروعیت مرکب الهی، ملی و مردمی در تصرفات حکومتی)، می گوید:

با این مقدمات، می توان بسیاری از شبهات حول ولایت مطلقه فقیه ...

را منتفی دانست. به این معنی که ولی فقیه در وجه یلی الربی ...، مطلقاً می تواند در امور یلی الربی (یعنی دستگاه فقه) دخل و تصرف نماید و آن را به مقتضای مصالح و منافع ملی، عرفی (دنیوی) کند (ص ۸۶).

بنابراین، از نظر نویسندگان مشروعیت الهی ولی فقیه، تنها به کار دنیوی کردن فقه شیعی می آید، نه حکومت و اداره کشور؛ پس اموری مانند: حکومت و اداره کشور، مبتنی بر قرارداد اجتماعی، انتخاب و جنبه یلی الخلقی است!

اشتباه نویسندگان آشکارتر از آن است که نیاز به تذکر و توضیح باشد. روشن است که تحلیل نویسندگان از ولایت مطلقه فقیه، برداشتی نادرست و تحریف واقعیت این نظریه نزد امام راحل است. از نظر امام راحل، ولایت مطلقه که برای فقیه ثابت است، به معنای ولایت او بر تمامی امور حکومتی و سلطانی و قدرت سیاسی است. امام راحل در کتاب بیع در بیان ولایت مطلقه فقیه بر اساس نصب از ناحیه معصوم (همان وجه یلی الربی نویسندگان)، این ولایت مطلقه را ولایت بر امت و ولایت سیاسی معرفی می کند:

الاسلام هو الحکومه بشئونها، و الاحکام قوانین الاسلام، و هی شأن من شئونها، بل الاحکام مطلوبات بالعرض، و امور آلیه لاجرائها و بسط العداله، فکون الفقیه حصنا للاسلام کحصن سورالمدينه لها لا معنی له الاکونه والیا له نحو ما لرسول الله و الائمه صلوات الله عليهم اجمعين من الولاية على جميع الامور السلطانية (ص ۴۷۲).

فالفقهاء امناء الرسل و حصون الاسلام ... هو عباره اخرى عن الولاية المطلقة (ص ۴۷۳).

فتحصّل ممامر ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين عليهم السلام فى جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهه كونهم سلطانا على الامه ... (ص ۴۸۸).

... أن ما ثبت للنبي صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام من جهه ولايته و سلطنته ثابت للفقهاء ...» (ص ۴۸۹).

و ليعلم أن كل ما ورد ثبوته للامام او السلطان او والى المسلمين او ولى الأمر او الرسول او النبي او ما يشابهما من العناوين يثبت بادل الولاية للفقهاء ...» (ص ۴۷۹).

از ديگر موارد تنافى تفسير نويسنده و برداشت او از ولايت مطلقه فقيه با نظريه امام راحل در اين باب، اين است که نويسنده، سکولاريزاسيون به معنای دوم _ يعنى افتراق ساختارى ميان دو نهاد دين و دولت _ را از تبعات آموزه «ولايت مطلقه فقيه» مى داند (ص ۸۷) و مى گويد:

طى فرآيند افتراق، فقه ناظر به مقولات ثابت که نوعا مناسک هستند (يعنى فقه العباده)، عرصه تخصصى نهاد دين شده و ساير ابواب فقه که عموما ناظر بر مفاهيمى قراردادى هستند، به حقوق عرفى بدل شده ... (ص ۸۸).

نويسنده بر اساس چارچوب تحليلى که از فرهنگ و تاريخى

مسیحی وام گرفته است، دو بین و دو گانه اندیش است و به دو حوزه مقولات ثابت مناسک، فقه العبادة و دیگر ابواب فقه که به حقوق عرفی (سکولار) تبدیل می شود و قراردادی است، معتقد است. او حوزه نخست را به نهاد دین _ که تحلیل آن گذشت _ و حوزه دوم را به نهاد دولت می سپارد و این در حالی است که امام راحل، دیدی یکپارچه، منسجم و تفسیری قرآنی از اسلام دارد و اسلام را حکومت می داند:

الاسلام هو الحکومه بشئونها. (۱)

و می گوید:

و الله اسلام تمامش سیاست است. (۲)

در همان عبارت منقول از حضرت امام می فرماید:

حکومت می تواند هرامری را چه عبادی یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادام که چنین است، جلوگیری کند (ص ۸۳).

امام، دین را سیاست و حکومت دانسته، عرصه حکومت را هم گسترده _ در عبادی و غیر عبادی _ می داند، ولی نویسنده تلاش در ارائه تفسیر و تطبیقی مسیحی و انجیلی از اسلام و ولایت فقیه دارد.

پنجم _ مصلحت

پنجم _ مصلحت

درباره مصلحت، در نقد دو مقاله «عرفی شدن شریعت مسیح» و «امام خمینی، فقیه دوران گذار»، سخن به میان آمده است. در این جا دو مورد را تذکر می دهیم:

۱- کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۲.

۲- صحیفه امام، ج ۱، ص ۲۷۰.

۱. عنصر مصلحت، آن گونه که نویسنده گمان می برد، به ابتکار امام وارد اندیشه تشیع نشده است (ص ۸۴)، بلکه هزاران بار در متون فقهی شیعی از آن سخن به میان آمده و به آن استناد شده است. (۱)

۲. نویسنده، مصلحت مرسله را مصلحت بدون هیچ قید و بندی

۱- نمونه هایی از استناد فقیهان شیعی به مصلحت را در این جا می آوریم: «و للسلطان ... ان يسعرها على ما يراه من المصلحه» المقنعه، مفید، ۶۱۶. «با اقتضاء المصلحه العامه و السياسه ذلك في كثير من الازمنه و الامكنه» (جواهر، ج ۲۲، ص ۴۵۸). «له التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحه المسلمين»، (مبسوط، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۳۵). «على ما فيه مصلحه المسلمين» (مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۷). «للامام عليه السلام و والى المسلمين ان يعمل ما هو صلاح المسلمين ... مما هو دخيل في النظام و صلاح للجامعه»، (تحریر، امام خمینی، ج ۲، ص ۶۲۶). «لافیه مصلحه»، (مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۲). «لا فی ذلك مصلحه» (مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۴۰). «لاقتضاء المصلحه» (شرائع، محقق حلّی، ج ۱، ص ۲۷۸). «اذا اقتضت المصلحه» (جواهر، ج ۴۰، ص ۶۸). «لان فيه مصلحه للاسلام و المسلمين» (جواهر، ج ۲۸، ص ۲۲۵). «لان فيه مصلحه للمسلمين» (مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۱۲). «فالحاكم يصنع ما يراه مصلحه» (مبسوط، شیخ طوسی، ج ۸، ص ۹۶). «بحسب ما يراه اصلح في الحال» (شیخ طوسی، تهذیب، ج ۱۰، ص ۱۸۷؛ استبصار، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۲۶۹). «مع مراعاة المصلحه» (شرائع، ج ۲، ص ۶۹). «لفرض مصلحه في ذلك» (جواهر، ج ۳۴، ص ۱۱۵). «لان في ذلك مصلحه لماله»، (مبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۴۰). در برنامه معجم فقهی آقای گلپایگانی، بیش از دوازده هزار مورد، واژه مصلحت در متون فقهی شیعی و بیش از پانصد مورد در جواهر الکلام، شمارش شده است. این چند ارجاع حاضر در پاورقی از این دو مقاله نقل شده: «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد»، جعفر ساعدی، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت، ش ۲۹؛ «فقه و مصلحت نظام»، علی اکبر کلانتری، نشریه فقه، ش ۱۱ و ۱۲.

تعریف می کند.

در اصطلاح فقهی، مصالح مرسله یعنی مصالحی که شارع مقدس آن ها را بیان نکرده است، نه این که این مصالح بدون قید و بند هستند.

جای این پرسش است که آیا می توان بر اساس چنین سطح آگاهی از فقه، در آن نظریه پردازی کرد و درباره فقه و اسلامی که به فرمایش امام راحل باید برای فهم و درک آن سالیان طولانی زحمت کشید، تئوری ارائه داد؟

آیا در هر چیزی تخصص لازم است، جز در دین، اسلام، فقه و تشیع و بر اساس شنیده ها و مقداری ظن و گمان می توان در این باره نظریه پردازی نمود و فلسفه فقه ارائه کرد؟!

ششم _ فقه شناسی

ششم _ فقه شناسی

نویسنده درباره فقه شیعی می گوید:

۱. ... نگارش یک دوره جامعه شناسی تاریخی فقه (یعنی نگاهی مشرفانه و از بیرون به فقه یک بار در برش عرضی و یک بار در برش طولی) [تحولات فقه شیعی را آشکار می سازد] ... و هر طلبه درس شریعت که می خواهد نقش زمان و مکان را در اجتهاد درک کند، فرض است که یک دوره جامعه شناسی فقه را در بستری تاریخی مطالعه کند.

۲. این که در حوزه های علمیه گفته می شود: فقه اهل القرا با فقه اهل مدینه تفاوت دارد...» (ص ۶۹).

از گفتار نویسنده بر می آید که تاکنون یک دوره جامعه شناسی تاریخی فقه، با نگاه از بیرون در دو برش عرضی و طولی نگاشته نشده است. سطح اطلاعات و آگاهی های فقهی نویسنده را نیز در همین مقاله

مشاهده کردیم و معلوم است که خود او هم امکان چنین تحقیق و مطالعه ای درباره فقه شیعی را ندارد. بنابراین، جای این پرسش وجود دارد که احکامی که نویسنده در باب فقه شیعی صادر می کند، از کجا می آید و مستند به چیست؟

نویسنده در مقام ارائه یک تئوری درباره تحولات فقه شیعی است و این تئوری مبتنی بر نگارش یک دوره جامعه شناسی تاریخی فقه شیعی، در دو برش عرضی و طولی است که تاکنون انجام نگرفته؛ یعنی به تعبیر روشن و واضح، تئوری فقه شناسانه نویسنده اساس و مبنای علمی ندارد. تنها مستند نویسنده، الگوبرداری از جامعه شناسی حقوق است که آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد و آشکار خواهد شد که دریافت صحیحی از جامعه شناسی حقوق هم ندارد. عبارت بعدی نویسنده نیز تأکیدی بر این ناآگاهی درباره فقه شیعی است. این جمله که «فقه اهل القرا با فقه اهل مدینه تفاوت دارد»، درباره دو مذهب فقهی حنفی و مالکی است که اولی نسبت به دومی، به قیاس گرایش بیش تری داشته و دومی نسبت به اولی به احادیث وارد گرایش بیش تری دارد. خصوصیات و ویژگی های هر یک از مذاهب اهل سنت، مطلب جداگانه ای است که قابل بحث، بررسی و مطالعه است، ولی چه ربطی به جامعه شناسی تاریخی فقه شیعه دارد؟!

ظاهراً نویسنده بدون اطلاع از مفاد و محتوای جمله مذکور _ که اصلاً هم به حوزه های علمیه ربطی ندارد و گویندگان جمله هم اندیشمندان اهل سنت هستند _ مطلبی را شنیده و گمان برده که این

مطلب درباره فقه شیعی است و آن را به صورت قرینه و شاهدهی بر نظر خود نقل کرده است!

هفتم _ جامعه شناسی حقوق

هفتم _ جامعه شناسی حقوق

نویسنده در ادامه می گوید:

باید نقش و تأثیر عوامل اجتماعی ... را در تحول فقه مورد مطالعه قرار داد. جامعه شناسان متعددی تلاش کرده اند از کنار هم گذاشتن تحولات تاریخی دستگاه های حقوقی، به قانون مندی هایی در این زمینه دست یابند. گورویچ، بخشی از این تئوری ها را که درصدد بیان «تمایلات تاریخی» درون نظام های حقوق است، به شرح زیر استقرآ کرده است.

و پس از نقل گفتار گورویچ می گوید:

شاید با مروری بر آثار جامعه شناسان دین و جامعه شناسان حقوق، بتوان به این فهرست موارد دیگری نیز افزود (ص ۷۰).

نویسنده به گفتار گورویچ در قبل و بعد عبارات یاد شده، بلکه در جای جای کتاب گورویچ التفات نکرده است؛ زیرا گورویچ قبل از عبارت منقول در متن می گوید:

نظم و نسق ها، قانون نیستند، یعنی نه قوانین پویای تحولند و نه قوانین آماری؛ زیرا درجه عدم تعین که مشخص واقعیت اجتماعی است، بسیار مایه ور است و خصوصاً این عدم تعین وجه مشخص واقعیت حقوقی است. (۱)

گورویچ در ادامه گفتار بر احتمالی بودن و گرایش بودن نظم و

۱- در آمدی بر جامعه شناسی حقوقی، ژرژ گورویچ، برگردان: حسن حبیبی، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، اسفند ماه ۱۳۵۲، ص ۲۸۰.

نسق‌ها تأکید می‌کند. بنابراین در حالی که گوروپچ بر قانونی نبودن این گرایش‌ها تأکید دارد. تصور نویسنده این است که این گرایش‌ها، قانون‌مندی تحولات حقوقی هستند و خود نیز به نوعی تمایل تاریخی در فقه شیعی قایل است و آن را قابل مشاهده می‌داند و این تمایل تاریخی را علی‌القاعده، متوجه هر دستگاه حقوق شرعی دیگر هم می‌داند! یعنی تمایل و گرایش تاریخی، از نظر جامعه‌شناسی حقوق که به معنای قانون نبودن و قاعده نبودن و عدم تعین است، در برداشت و تصور نویسنده تبدیل به قانون‌مندی و قاعده‌عام شده است!

گوروپچ پس از عبارت منقول در کتاب، می‌گوید:

اما در حقیقت تمامی این نظم و نسق‌ها فقط بالنسبه به تحول و تبدل حقوق در برخی از صور نوعی جوامع قابل اعمالند و خصوصاً نسبت به جامعه‌های باستانی [موضوع مطالعه دورکیم] اعمال می‌شوند... (۱).

بنابراین، گوروپچ به نسبی بودن این تحولات، آن‌هم تنها در برخی از صور نوعی جوامع تأکید می‌کند، در حالی که نویسنده این‌گونه تحولات را حتمی گرفته، و تعمیم می‌دهد.

رویکرد گوروپچ به این مسئله، رویکردی علمی و جامعه‌شناسانه است، ولی رویکرد نویسنده رویکردی غیرعلمی و خارج از حد و حدود جامعه‌شناسی است. در واقع، نویسنده به جای جامعه‌شناسی فقه یا جامعه‌شناسی حقوق، نوعی تاریخی‌گری ارائه می‌دهد و برخلاف تاریخی‌گری‌های دیگر، تاریخی‌گری نویسنده تنها بر چند ادعا استوار

۱- درآمدی بر جامعه‌شناسی حقوقی، ژرژ گوروپچ، برگردان: حسن حبیبی، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، اسفند ماه ۱۳۵۲، ص ۲۸۱.

است و نویسنده خود را نیازمند ارائه نمونه های واقعی و خارجی نمی یابد!

در این جاست که نویسنده حتی از تاریخی گری هگلی نیز خارج شده، به نوعی به مکتب قدرت می پیوندد و اعتقاد دارد که با دستور به تاریخ و واقعیت اجتماعی می توان تاریخ و واقعیت اجتماعی را دگرگون کرد. (برای نمونه می توان جملات «باید» دار و دستوری نویسنده را حتی در همین مقاله مورد توجه قرار داد).

هشتم _ برابر نهادها / تعریف مفاهیم

هشتم _ برابر نهادها / تعریف مفاهیم

گرچه به طور کلی، بررسی برابر نهادهای نویسنده و تعریفی که از مفاهیم و اصطلاحات ارائه می دهد ضرورت دارد، در این جا تنها به یک مورد اشاره می کنیم. نویسنده می گوید:

مهم ترین منبع ارزش های قدسی، سنت و کاریزماست و سرسپردن به این ارزش ها، از طریق نوعی پیوند فوق عقلانی (بیعت) صورت می گیرد. حال آن که تبعیت از ارزش ها و هنجارهای عرفی از طریق قرارداد معتبر می شود (ص ۷۱).

نویسنده در این جا میان «بیعت» و «قرارداد» تمایز و تفاوت قایل شده، اولی را نوعی پیوند فوق عقلانی و غیرعقلانی و دومی را طریقی برای تبعیت از ارزش ها و هنجارهای عرفی معرفی می کند. نقدهای متعددی بر این گونه تبیین ماهیت بیعت و برابر نهاد نویسنده وارد است. از جمله:

۱. از نظر لغوی، «بیعت» از ریشه بیع است و بیع به معنای خرید و فروش و معامله و مبادله می باشد. بنابراین، تبیین و برابر نهاد نویسنده از نظر لغوی غلط است؛ زیرا در معنای واژه «بیعت»، معامله و مبادله

وجود دارد و با قرارداد تنافی ندارد. به علاوه بیعت عملی بود که به دنبال معامله، مبادله و قرارداد انجام می گرفت و در واقع، نوعی نشانه و سمبل برای قرارداد و معامله بود. در گذشته به نشانه تمام شدن و قطعی شدن معامله و قرارداد، دست می دادند و این را «بیعت» می گفتند. این واژه علاوه بر خرید و فروش و معامله، برای قراردادهای سیاسی و اجتماعی نیز به کار می رفت. بنابراین، نه تنها تقابل میان واژه «بیعت» با واژه «قرارداد» وجود ندارد، بلکه حتی بیعت به نوعی رسمی شدن قرارداد و نشانه قرارداد است. (۱)

۲. در گذشته، بیعت نوعی هنجار عرفی بود. بنابراین، میان بیعت و هنجار عرفی نیز تقابل وجود ندارد. امروزه بیعت، به صورت دست دادن پس از قرارداد، در نقاط مختلف دنیا مرسوم است و هنوز یک هنجار عرفی به شمار می آید.

۳. بیعت همراه با فکر، اندیشه، عقلانیت و حتی شرط و شروط بوده است. بار اول که پیامبر در مکه از اهل مدینه بیعت خواست، آنان مهلت خواستند تا از دیگرانی که در مدینه مانده اند، نظرخواهی کنند و بار دوم نیز که بیعت انجام گرفت، بیعت خاصی بود و بیعت النساء نامیده می شود؛ زیرا ظاهراً تا پای جان و تا جنگیدن نبود. حتی در قضیه بیعت شجره نیز که مسلمانان قبل از آن هم با پیامبر بیعت کرده بودند، پیامبر بیعت مجدد خواست که مسلمانان انجام دادند. بنابراین، تعریف و تبیین

۱- «البيعه: الصفقة على ايجاب البيع و على المبايعه و الطاعه. و البيعه: المبايعه و الطاعه. قد تبايعوا على الامر: كقولك اصفقوا عليه و بايعه عليه مبايعه: عاهده و بايعته من البيع و البيعه جميعا و التبايع مثله». لسان العرب، ج ۸، ص ۲۶.

بیعت به امری فوق عقلانی، هیچ معنای صحیحی ندارد.

به علاوه، بیعت در تاریخ صدر اسلام، گاه با شرط و شروط و چون و چرا نیز همراه بوده، چنان که در قضیه بیعت نساء در مکه و اهل مکه در تفاسیر، تواریخ و سیر نقل شده است.

۴. آیا از نظر نویسنده قرارداد و التزام بر قرارداد، امری عرفی است یا قدسی؟!

برای مثال اگر به مرور، قراردادشکنی یک هنجار عرفی شود (کما این که گردن کشان جهانی به محض این که احساس قدرت کنند، از این امر ابایی ندارد و نمونه های آن را در همین دوران معاصر، در رفتار صدام و پاره کردن قرارداد الجزایر جلوی تلویزیون و رفتار امریکا در زیر پانهادن کنوانسیون های بین المللی که امضا کرده یا قراردادهای دو جانبه مشاهده می کنیم)، در این صورت، آیا از نظر نویسنده باید ملتزم به قرارداد بود یا نه؟

آیا از نظر نویسنده، دینی مانند اسلام که بر وفای بر قرارداد تأکید دارد،^(۱) دینی عرفی است یا قدسی؟

این ها نمونه هایی از اغتشاش مفاهیم و برابر نهادهای نویسنده است. بر فرض این که تعاریف و برابر نهادهای او هم پذیرفته شود، چارچوبی پارادوکسیکال خواهد بود و توانایی تبیین حقایق تاریخی و مفاهیم اسلامی را نخواهد داشت.

اگر اسلام از اصل دینی عرفی است، سخن گفتن از فرآیند

۱- «اوفوا بالعقود». مائده: ۱.

سکولاریزاسیون در آن بی معناست و اگر اسلام از اصل دینی عرفی است پس نویسنده چگونه تأکیدات اسلام و قرآن بر وفای به قراردادها را، که او آن را مایه سکولاریزاسیون می داند، توجیه می کند؟!

فصل چهارم: دین و سکولاریزاسیون

اشاره

فصل چهارم: دین و سکولاریزاسیون

زیر فصل ها

نگاهی به مقاله «امام خمینی، فقیه دوران گذار» از فقه جواهری تا فقه المصلحه

نگاهی به مقاله «امام خمینی، فقیه دوران گذار» از فقه جواهری تا فقه المصلحه

اشاره

نگاهی به مقاله «امام خمینی، فقیه دوران گذار» از فقه جواهری تا فقه المصلحه

زیر فصل ها

اول _ الگوی غربی / چارچوب مسیحی

دوم _ فقه شناسی

سوم _ ولایت فقیه

_ ولایت مطلقه فقیه و سکولاریزاسیون

چهارم _ مصلحت

پنجم _ سکولاریزاسیون

اول _ الگوی غربی / چارچوب مسیحی

اول _ الگوی غربی / چارچوب مسیحی

نویسنده در مقاله «امام خمینی، فقیه دوران گذار»، الگویی غربی _ مسیحی را در نظر دارد که در عین حال، دریافت درستی هم از آن ندارد و درصدد تطبیق، بلکه تحمیل این الگوی غربی _ مسیحی بر اسلام، فقه شیعه و امام راحل است.

از جمله، نمونه های زیر قابل توجه است:

۱. الگو قرار دادن اندیشمندان پیشامدرن برای تحلیل امام راحل:

اندیشه وران این دوران [قرون وسطای متأخر] ... چون در مفصل سنت و تجدد قرار گرفته اند، هم برای فهم بنیادهای مدرنیته و هم به عنوان الگویی برای مقایسه با متکلمین و فلاسفه اسلامی، اهمیت دارند» (ص ۳۱).

فیلسوفان دوران گذار ... که پایی در سنت و پایی در مدرنیته دارند ...، در عصر پیشامدرن ... گذار از سنت به مدرنیته را تسریع و تسهیل کردند. با این قیاس می توان امام را فقیه دوران گذار دانست» (ص ۹۲).

۲. الگو قراردادن تحولات انقلابی فرانسه برای فقه شیعی:

گذار در برخی جوامع به نحوی آرام و هموار صورت گرفته ...، اما در جوامعی مثل فرانسه، مقاومت نهادهای رسمی و حکومتی راهی جز تحول انقلابی باقی نگذاشت (ص ۹۳).

سنت فقه شیعی نیز در مقابل دگرگونی، مقاومت زیادی از خود نشان داد دگرگونی دستگاه فقه شیعه محتاج نیرویی انقلابی بود و بیش

از هر چیز، کاریزمای امام بود که این دگرگونی را به دستگاه فقهی تحمیل کرد... . اکنون باید توضیح دهم که چگونه این گذار انفجاری کاریزماتیک رخ داد (ص ۹۴).

۳. الگو قرارداد دولت های مطلقه برای تحلیل ولایت مطلقه فقیه:

هنگامی که یک دولت مدرن در حال شکل گیری است، میل به اتاتیسم شدت می گیرد. نظریه ولایت مطلقه فقیه پاسخی است به میل به اتاتیسم در ایران پس از انقلاب اسلامی.

... بسیاری از نظریه پردازان دولت معتقدند، دولت های مدرن در ابتدا دولت های مطلقه هستند. دولت های مطلقه نظیر دولت بیسمارک، موتور لوکوموتیو توسعه شدند. این خصیصه را هم در تئوری دولت هگل می توان دید، هم در لویاتان هابز. نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز می تواند به نحوی قرائت شود که شکلی از دولت مدرن از دل آن بیرون آید (ص ۹۶).

۴. الگو قرارداد تئوری های منسوب به متألهین مسیحی برای تحلیل (و به تعبیر صحیح تر تحمیل) تنقیح مناط و عنصر مصلحت در فقه شیعه:

فرض اصلی این دسته از متألهین [مسیحی]، این بود که کلیه قواعد و مقررات شرعی، دایر مدار مصلحت بشریت هستند لذا می توان نوعی تئولوژی عقلانی (یا طبیعی) تأسیس کرد که احکام از طریق توسل به نصوص، استنتاج و استخراج نشوند، بلکه با تکیه بر فلسفه اصلی احکام که همانا مصالح و ارزش های عموم بشری هستند، پایه حقوق گذاشته شود.

... حتی می توان منشأ این قبیل ارزش های عموم بشری و «طبیعی» را از درون نص، با توسل به چند مرحله تنقیح مناط به دست آورد و به این ترتیب، از درون شرع نیز به این هدف نقب زد (ص ۲۷).

به هر حال فقیه می تواند در روند استخراج فلسفه احکام چندین مرحله تنقیح مناط انجام دهد ... آیا فقیه می تواند آن قدر تنقیح مناط کند که فی المثل بگوید: مقصود اصلی و نهایی شارع، ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج بوده است؟ آیا می توان با تنقیح مناط، به یک مقوله کلی به نام مصلحت نوعیه احکام رسید؟ ... (ص ۱۰۳). به این ترتیب، دولت اسلامی در حوزه عمومی به جای شارع می نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی، قانون وضع می کند.

... [آکوئیناس] قوانین را به چهار دسته تقسیم کرد:

قوانین سرمدی (قوانین ازلی _ ابدی)، قوانین الهی (قوانین تنظیم کننده رابطه بنده و خدا)، قوانین طبیعی (قوانین حاکم بر طبیعت) و قوانین موضوعه (قوانینی که توسط خود انسان ها اعتبار و وضع می شود) ... با این تقسیم بندی می کوشد راهی برای ورود عنصر مصلحت در قوانین بگشاید و به جمع میان عقل و وحی مدد رساند (ص ۱۰۵).

بررسی

۱. الگو قرارداد اندیشمندان پیشامدرن برای تحلیل امام راحل، بر این فرض متکی است که تاریخ یک مسیر مشخص و تک خطی را طی می کند و جوامع غربی این مسیر را سریع تر و زودتر پیموده اند و جوامع غیر غربی در پی آن ها روان، بلکه دوان هستند و گذشته تاریخ غرب، آینده تاریخ ماست. چنین فرضی خود متکی بر نوعی تحلیل تاریخ و تاریخی گری و انکار تفاوت های فرهنگی _ تمدنی و انکار اراده انسان و انکار گزینه های متعدد انتخاب انسانی است. نویسنده در این فرض و تحلیل، ناخود آگاه متأثر از بعضی هگل گرایان وطنی است.

البته نویسنده هر گاه به سطح آگاهی می آید، تا حدودی التفات پیدا

می‌کند که این متد تحلیلی نادرست و منسوخ است و خود در مواردی این گونه تحلیل خطی و یکنواخت را مردود می‌شمارد:

در چند دهه اخیر، بسیاری از جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، محققین علم سیاست و پژوهشگران دیسپلین‌های علوم انسانی، نظریه‌های ناظر به مکانیسم و فرآیند عرفی شدن [همان نظریه عام مورد نظر نویسنده که درصدد ارائه و قالب نمودن آن به خواننده است] را مورد تجدیدنظر قرار داده‌اند. اکنون دیگر این فرآیند را خطی، یکنواخت و بازگشت‌ناپذیر نمی‌دانند... (ص ۱۵۴).

در جای دیگر نویسنده در نفی مدرنیزاسیون می‌گوید:

«مدعای اصلی این ایدئولوژی آن است که می‌توان طی مسیری تک‌خطی، جهان واقع در موقعیت سنت را با طی مراحل و منازل و فازهایی به جهان متمدن و قافله تمدن ملحق کرد (ص ۲۴۳).

ویژگی دیگر مدرنیزاسیون، تک‌خطی بودن آن است. این پروژه وضعیت سنتی همه کشورها را یکسان می‌بیند. ایران قرن نوزدهم، چین قرن نوزدهم، هند قرن نوزدهم و انگلستان قرن هفدهم با هم مشابهند... مدرنیزاسیون بین وضعیت سنتی و وضعیت مدرن خطی می‌کشد و اتصال آن دو را تک‌خطی می‌بیند، در حالی که پروژه مدرنیته اساساً چندخطی است و طرق و اشکال مختلفی دارد» (ص ۲۴۷).

بنابراین، الگو قراردادن اندیشمندان پیشامدرن برای تحلیل امام راحل مبتنی بر تاریخی‌گری است و نویسنده ناخودآگاه گرفتار آن است و این مبنا، توجیه و استدلال قابل‌قبولی ندارد. این متد تحلیلی از نظر نویسنده نیز مردود است و این مورد از تناقض‌های متعددی است که

نویسنده در متد و مبانی تحلیل به آن دچار است.

۲. الگو قراردادن تحولات انقلابی فرانسه برای تحلیل مسائل ایران، از جمله روند فقه شیعی، اولاً چاره ای جز تناقض گویی برای نویسنده باقی نگذاشته است. برای نمونه، در حالی که در این مقاله، سخن از مقاومت زیاد سنت فقه شیعی در مقابل دگرگونی است (ص ۹۴)، در مقاله قبلی، سخن از نوعی تمایل تاریخی به عرفی شدن در فقه شیعه (ص ۷۰) است! این مورد نیز از موارد جدی تناقض گویی و تنگی قافیه برای نویسنده است.

ثانیا در تأثیر شخصیت امام راحل در تحولات جاری در فقه شیعی، شکی نیست، ولی همان طور که خواهیم دید این تحولات در فقه سنتی شیعه و فقه جواهری ریشه و معنا داشته است. در واقع، مشکل نویسنده این است که درک صحیحی از جایگاه و نقش عنصر مصلحت در فقه شیعی نداشته، حتی فرصت نیافته است که متن گفتار امام در باب ولایت فقیه را در «بیع» مطالعه کند! (نک: بخش مربوط به «مصلحت»)

۳. همان طور که خواهیم دید، نویسنده دریافت صحیحی از مفهوم ولایت مطلقه فقیه نداشته، هم چنین دریافت صحیحی نیز از دولت مدرن ندارد و تلاش نموده دو دریافت ناصحیح را به یکدیگر منطبق سازد! (نک: بخش مربوط به «ولایت مطلقه فقیه»)

۴. استنتاجی که نویسنده از الگو قراردادن تئوری های منسوب به متألّهین مسیحی برای تحلیل تنقیح مناط و عنصر مصلحت در فقه شیعی دارد، مبتنی بر دریافتی نادرست از نظریه های متألّهین مسیحی و

ناآگاهی نسبت به مفاهیم فقهی است. به عنوان نمونه، این سخن نویسنده که می گوید:

«به این ترتیب [یعنی با تنقیح مناط و مصلحت نوعیه] دولت اسلامی در حوزه عمومی جای شارع می نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی، قانون وضع می کند».

ناشی از ناآگاهی نسبت به تفاوت احکام حکومتی و احکام اولیه شرعی است. گرچه اصل حکومت و امکان صدور حکم حکومتی، حکم اولیه شرعی است و توسط شارع مقدس بیان شده است، ولی مضمون و محتوای حکم حکومتی، حکم اولیه شرعی نیست؛ کما این که مضامین احکام ثانویه شرعی نیز، با حکم اولیه شرعی متفاوت است. پس، این تعبیر که «دولت اسلامی در حوزه عمومی به جای شارع می نشیند...»

کاملاً نادرست و به شدت نگران کننده است. حاکم مشروع اسلامی مورد تأیید و توافق شارع است و اجازه قانون گذاری دارد، ولی کماکان حوزه عمومی محل حضور (و نه غیبت) شارع مقدس است. نمونه اش این که مشروعیت حاکم و مشروعیت تبعیت از او ناشی از تشریح شارع مقدس است و این به معنای حضور شارع مقدس و احکام شارع در حوزه عمومی است.

تعبیر نویسنده این نگرانی را ایجاد می کند که نویسنده می خواهد شارع مقدس و احکام شرع مقدس را از حوزه عمومی خارج سازد (و شرع و شارع را به حوزه خصوصی بفرستد)، حوزه عمومی را در آغاز به دولت اسلامی و در مراحل بعد به مطلق دولت واگذار کند. (موید)

این استنباط آن است که نویسندگان، دین را متعلق به حوزه خصوصی می‌داند و دولت اسلامی در چارچوب تئوریک نویسندگان، چیزی بیش از یک نام و عنوان آسیب‌شناختی، مرضی و غلط‌انداز نیست. (۱)

درباره تئوری‌هایی که نویسندگان آن‌ها را به متألّهین مسیحی نسبت می‌دهد، جای سخن بسیار است. در این جا، تنها نمونه‌ای از ناآگاهی نویسندگان نسبت به اندیشه‌های مسیحی را یادآور می‌شویم که به خوبی نشان می‌دهد نویسندگان تصویری نادرست از اندیشه‌های مسیحی و غربی داشته و همین تصورات نادرست را الگوی تحلیل فقه شیعی، امام خمینی و تحولات سیاسی – دینی ایران قرار داده است.

نقل نظریه آکوئیناس را در بیان نویسندگان مشاهده کردیم. این جا تنها به چند مورد از اشتباه‌های نویسندگان در نقل نظریه آکوئیناس اشاره می‌کنیم. اشتباه‌های دیگری که در این باره رخ داده، نیازمند بحث تفصیلی است. به موجب نظریه آکوئیناس، سلسله مراتبی از قوانین بر کون و مکان حکومت می‌کنند که عبارتند از:

یک _ قانون ازلی؛ Eternal Law

دو _ قانون طبیعی؛ Natural Law

سه _ قانون انسانی؛ Human Law

چهار _ قانون الهی؛ Divine Law

آکوئیناس در مسئله نود و یکم از الهیات عالی که در باب انواع مختلف قانون است، در نتیجه گیری از ماده اول _ تحقیق درباره وجود یا عدم وجود قانون ازلی _ می‌گوید:

۱- نک: نقد و بررسی بخش «عرفی شدن ایدئولوژی‌ها».

قانونی به نام قانون ازلی وجود دارد که عبارت است از: «عقل موجود در ذهن خدا». این قانون بر کون و مکان حاکم است.

[وجود علمی قانون در علم حق تعالی که ازلی است].

ولی در نتیجه گیری از ماده دوم _ در این که آیا قانونی به نام قانون طبیعت، در عالم وجود ما هست یا نه؟ _ می گوید:

برای انسان، نوعی قانون طبیعی وجود دارد که عبارت از مشارکت و بهره مندی او در قانون ازلی است و با الهام از این قانون ازلی است که او میان نیک و بد فرق می گذارد.

[مشابه مبحث مستقلات عقلیه و این که شارع در علم اصول رئیس العقلاء است].

در نتیجه گیری از ماده سوم _ در این که آیا قانون انسانی وجود دارد یا نه _ می گوید:

گذشته از قانون های ازلی و طبیعی، قانون دیگری وجود دارد که فکر بشر آن را برای تنظیم جزئیات و دقایق احکامی که در قانون طبیعی هست، به وجود آورده است.

[قانون گذاری های عادی بشری و انسانی که عقل عملی به آن دست می یابد].

در نتیجه گیری از ماده چهارم _ در این که آیا ضرورت داشت که قانون الهی وجود داشته باشد _ می گوید:

علاوه بر قوانین طبیعی و انسانی، یک قانون الهی هم لازم بوده است تا انسان را به امر الهی، در مسیری مصون از لغزش و خطا به سوی هدف فوق الطبیعه اش که نیل به رحمت جاودانی است، رهنمون گردد.

آکوئیناس در ادامه بحث (ماده پنجم) قانون الهی را به قانون الهی قدیم (عهد قدیم) و قانون الهی جدید (عهد جدید) تقسیم می‌کند. از نظر آکوئیناس، قانون ازلی هم بر موجودات صاحب عقل و هم بر موجودات فاقد عقل حاکم است. قانون طبیعی همان قانون ازلی است که در عالم موجودات صاحب عقل به کار رفته است. این دو قانون (ازلی و طبیعی) وضعی نیستند.

از آن جا که انسان، تنها برخی از اصول کلی و اساسی قانون طبیعی را درمی‌یابد، لازم است احکام و مقرراتی که دقیق‌تر از قانون طبیعی هستند، برای تنظیم اعمال و افعال وی در اختیارش قرار گیرند. این احکام و مقررات را دو منبع متفاوت در اختیارش می‌گذارند: قانون‌های انسانی و قانون‌های الهی.

قانون‌های انسانی مجموعه‌ای از احکام و مقررات برای تنظیم رفتار بشری هستند که عقل انسان، آن را از روی قانون طبیعی کشف و تنظیم کرده است. قانون انسانی، تمام قانون‌های جوامع بشری هستند، به شرطی که این قوانین حقیقتاً قانون باشند، نه این که اوامر یک اراده قوی را (حاکم جبار) به نام و عنوان قانون منعکس سازند. قانون الهی مجموعه‌ای از فرامین ناشی از اراده خدا هستند که به صورت وحی بر بندگان خدا نازل شده است. این دو قانون (قانون انسانی و الهی) هر دو وضعی هستند.

از نظر آکوئیناس، قوانینی که به دست دولت‌ها وضع می‌شوند، از جمله قانون‌های انسانی هستند و حوزه اطلاق آن‌ها به دو دلیل محدود

است:

۱. به دلیل این که در داخل قلمرو خود، مطیع قانون طبیعی هستند. یعنی از قانونی که مافوق قانون انسانی است، تبعیت می کنند.

۲. به دلیل این که دامنه اطلاق آن ها به حوزه قانون الهی کشیده نمی شود. آکوئیناس در مسئله نودم _ در این که آیا عقل انسانی برای وضع و ایجاد قانون صلاحیت دارد یا نه _ می گوید:

از آن جا که قانون وضع انسان را با توجه به مصلحت عامه تنظیم می کند، عقل هر انسانی به تنهایی قدرت وضع قانون را ندارد، اما توده مردم یک کشور یا پادشاهی که نماینده آن مردم است، هر دو دارای چنین حقی هستند. (۱)

وی در توضیح آن می گوید:

اگر بخواهیم حقیقت مطلب را دقیق بیان کنیم، باید گفت که قانون راسا و بدوا به نظامی که هدفش مصلحت همگان است، توجه دارد، ولی تنظیم هر چیزی به قصد تأمین هدفی که محتوای مصلحت همگان باشد، نیازمند قدرت است و این قدرت به تمام مردم یا به شخص واحدی که نماینده تمام مردم است، تعلق دارد. (۲)

توجه به این مطلب مفید است که آکوئیناس در طرح «مصلحت»،

۱- نک: نظریه های نظام سیاسی، ویلیام بلوم، برگردان: احمد تدین، نشر آران، ۱۳۷۳، ج ۱، فصل پنجم؛ خداوندان اندیشه سیاسی، مایکل برسفور فاستر، برگردان: جواد شیخ الاسلامی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، چ ۵، ج ۱، فصل های ششم و هفتم و نیز نک: تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، سون اریک لیدمان، سعید مقدم، نشر دانش ایران، چاپ اول، ۱۳۷۹. اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، برایان ردهد، مرتضی کافی و اکبر افساری، کتاب آگاه، چاپ سوم، پاییز ۱۳۷۷. تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا ماکیاولی، کمال پولادی، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۲- همان.

ظاهراً متأثر از مباحث ارسطو در کتاب سوم سیاست است. او شرحی بر سیاست ارسطو نگاشته است.

با خلاصه ای که از نظریه آکوئیناس درباره مراتب قوانین و نیز عنصر مصلحت بیان شد، این اشتباه ها آشکار می گردد:

۱. نویسنده ترتیب قوانین را از نظر آکوئیناس چنین بیان می کند:

یک _ قوانین سرمدی یا ازلی؛

دو _ قوانین الهی؛

سه _ قوانین طبیعی؛

چهار _ قوانین موضوعه.

در حالی که ترتیب قوانین از نظر آکوئیناس چنین است:

یک _ قانون ازلی؛

دو _ قانون طبیعی؛

سه _ قانون انسانی؛

چهار _ قانون الهی.

۲. نویسنده، قوانین الهی را به قوانین تنظیم کننده رابطه بنده و خدا تفسیر می کند، در حالی که همان طور که از بیان آکوئیناس (استناد او به عهد قدیم، تورات و ده فرمان) برمی آید، آکوئیناس، قوانین الهی را اعم از قوانین تنظیم کننده رابطه بنده با خدا، رابطه بندگان با یکدیگر و رابطه بنده با خودش می داند.

۳. نویسنده، قوانین طبیعی را به قوانین حاکم بر طبیعت تفسیر می کند، در حالی که آکوئیناس، قانون طبیعی را از آن موجودات صاحب عقل می داند و طبیعت منهای انسان را مشمول قانون ازلی به شمار می آورد.

۴. نویسنده، قوانین موضوعه را به قوانینی که توسط خود انسان ها اعتبار و وضع شود تفسیر می کند، در حالی که آکوئیناس، قوانین موضوعه را اعم از قانون انسانی و قانون الهی می داند.

۵. نویسنده می گوید:

[آکوئیناس] با این تقسیم بندی می کوشد، راهی برای ورود عنصر مصلحت در قوانین بگشاید و به جمع میان عقل و وحی مدد رساند.

این در حالی است که:

یک _ آکوئیناس، مصلحت را در مسئله نودم مورد بحث قرار می دهد و ترتیب قوانین را در مسئله نود و یکم. یعنی بحث و تحلیل او از مصلحت مقدم بر بحث و تحلیل او از ترتیب قوانین است و در اندیشه و نظریه آکوئیناس، عنصر مصلحت بر ترتیب قوانین ترتیبی ندارد. اگر آکوئیناس از مراتب قوانین هم بحث نکرده بود، لحاظ عنصر مصلحت در قانون انسانی به قوت خود باقی بود. در واقع، آکوئیناس دو مطلب متفاوت، مصلحت و سلسله مراتب قوانین را در کنار هم مطرح کرده است.

دو _ محدوده لحاظ مصلحت در بحث آکوئیناس، قانون انسانی است و نه تنها قانون الهی از لحاظ عنصر مصلحت خارج است، بلکه قانون گذاری انسان محدود به این است که دامنه آن به حوزه قانون الهی کشیده نشود (البته آکوئیناس معتقد است که در قانون الهی نیز مصلحت بندگان به نوعی دیگر لحاظ شده است).

سه _ ارتباطی میان لحاظ عنصر مصلحت در قانون انسانی و جمع میان عقل و وحی وجود ندارد تا آکوئیناس بخواهد با وارد کردن عنصر

مصلحت به جمع میان عقل و وحی مدد رساند.

۶. اگر مقصود نویسنده از مطالبی که از متألّهین مسیحی (ص ۲۷) نقل می کند، آکوئیناس باشد، آن گاه این انتقادات بر او وارد خواهد بود:

یک _ گرچه آکوئیناس کلیه قواعد و مقررات شرعی را دایر مدار مصلحت بشریت می داند، ولی تفسیر خاصی از مصلحت بشریت دارد. از نظر او مصلحت بشریت، تأمین سعادت دنیوی و اخروی اوست و عقل انسانی از درک حقیقت و تمامیت این سعادت دنیوی و اخروی قاصر است و از همین جاست که نیازمند وحی و قانون الهی است. بنابراین، نمی توان با عقل انسانی مصلحت و سعادت بشری را دریافت و براین اساس به احکام شرعی نایل آمد.

دو _ مقصود آکوئیناس این نیست که نوعی تئولوژی عقلانی یا طبیعی تأمین کند که احکام دیگر، از طریق توسل به نصوص استنباط و استخراج نشوند؛ زیرا همان طور که بیان شد، آکوئیناس به لزوم قانون الهی و وحیانی بودن آن معتقد است و دست عقل بشری را از دریافت تمامیت و حقیقت فلسفه اصلی احکام الهی کوتاه می داند.

توجه به این نکته هم لازم است که دیدگاه امام راحل در باب مصلحت، با نظر آکوئیناس در این باره متفاوت است. در دیدگاه امام راحل در صورت تراحم احکام اولیه الهیه با مصلحت نظام، مصلحت نظام مقدم است، در حالی که در نظر آکوئیناس، حوزه مصلحت در قانون گذاری انسانی، محدود به عدم مخالفت و تنافی با احکام الهی است.

در هر صورت، نویسنده با استناد مکرر به نظر آکوئیناس درباره

مصلحت، می خواهد نقش مصلحت در سکولار کردن دین و به دنبال آن سکولار شدن سیاست و جامعه را نشان دهد (ورود عنصر مصلحت در دستگاه فقهی _ حقوقی سکولار شدن دین سکولار شدن سیاست و جامعه). در حالی که نویسنده در هیچ جا، نه تنها نتوانسته است این رابطه و نسبت را نشان دهد، بلکه اثبات این ادعا را به طور کلی مغفول گذاشته است.

دوم _ فقه شناسی

دوم _ فقه شناسی

ادعاهای نویسنده در باب فقه چنین است:

یک _ سنت فقه شیعی در مقابل دگرگونی، مقاومت زیادی از خود نشان داد (ص ۹۴).

این در حالی است که نویسنده مدعای مقاله قبلی (فرآیند عرفی شدن فقه شیعی) را بر این اساس قرار داده است که در فقه شیعی، نوعی تمایل تاریخی به عرفی شدن وجود دارد! (ص ۷۰).

رفع این تنافی و تهافت را به نویسنده وامی گذاریم.

دو _ فقه اهل سنت، مدت ها پیش، پاره ای روش های استنباط (نظیر قیاس، سدّ ذرایع، استحسان، تنقیح مناط، مصالح مرسله و ...) را پذیرفت. این روش ها مجال را برای دگرگونی آرام فقه اهل سنت مساعد کرد (ص ۱۴).

۱. آشنایان با علم اصول می دانند که امثال قیاس، سدّ ذرایع و ... نزد اهل سنت از مصادر و ادله به حساب می آیند و این امور روش های استنباط نیستند.

۲. این ادله مورد توافق همه مذاهب فقهی اهل سنت نیست. هر کدام بعضی از این منابع را پذیرفته و بعضی دیگر از این منابع را مردود

۳. لازمه گفتار نویسنده این است که فقه اهل سنت امکان دگرگونی آرام را داشته باشد. با توجه به این که نویسنده از دگرگونی، مدرنیزه شدن را در نظر دارد، جای این پرسش است که آیا فقه اهل سنت به آرامی مدرنیزه شده است؟ نمونه بارز عدم دگرگونی را می توان در فقه حنبلی و مانند آن مشاهده کرد. دیگر مکاتب فقهی اهل سنت نیز مشابه همین گونه مباحث فقهی شیعه و امور مبتلا به را دارند، ولی این که کدام یک از این مذاهب فقهی اسلامی برای پاسخ گویی به تحولات اجتماعی توانا تر هستند، مطلب جداگانه ای است که باید در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۴. روش های استنباطی به طور کل چیز دیگری است و لازمه هر مکتب فقهی یا حقوقی است و امکان ندارد که یک مکتب فقهی یا حقوقی روش استنباط نداشته باشد. شاید حدود نیمی از مباحث اصولی شیعه و نیمی از حجم آن درباره روش های استنباط است.

سه _ عقل، به عنوان یکی از ادله اربعه، صرفاً مجموعه ای از قواعد عملی (نظیر برائت، استصحاب و تخییر) است (ص ۱۴).

۱. آشنایان با علم اصول می دانند که «عقل» در دو جا مورد بحث قرار می گیرد. یکی در روش های استنباط و تحت عنوان «ملازمات عقلیه» یا «غیرمستقلات عقلیه» و دیگر در منابع استنباط و تحت عنوان «مستقلات عقلیه».

قواعد عملی به طور کل ماهیتی متفاوت از روش های استنباط یا

منابع استنباط دارد. (۱)

۲. به علاوه بعضی از این اصول عملی، به عنوان اصلی عملی اصلاً عقلی نیستند. مانند: استصحاب و در صورتی که استصحاب عقلی باشد، اصل عملی نبوده و از امارات به حساب خواهد آمد.

چهار _ در قیاس با فقه اهل سنت، عنصر مصلحت نقش چندانی در فقه شیعی بازی نکرد (ص ۱۴).

۱. نقل شده که جمهور اهل سنت، اخذ به مصالح مرسله نمی کنند و تنها مالکیه و حنابله آن را اجازه می دهند (۲) و در میان مالکیه مخالف هم دارد. (۳)

۲. در فقه شیعی هزاران بار به مصلحت استناد و اشاره شده است. (۴)

فقه و قانون

نویسنده در قسمتی از مقاله، با عنوان تفاوت های فقه و قانون، آرای لون فولر را درباره ویژگی های قانون نقل کرده، این ویژگی ها را در مقایسه

۱- می دانیم که علم اصول عمدتاً در پی پاسخ به این سه پرسش است: ۱. احکام الهی را از چه منابعی به دست آوریم؟ [منابع _ ادله و حجج] ۲. چگونه احکام الهی را از منابع استنباط کنیم؟ [مباحث الفاظ] ۳. اگر نتوانستیم در موردی حکم الهی را از منابع به دست آوریم، وظیفه ما چیست؟ [اصول عملیه] اصول عملی در پاسخ به پرسش سوم است و عقل در پرسش های اول و دوم مورد بحث قرار می گیرد.

۲- اصول الفقه الاسلامی، وهبه الزحیلی، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۶ ه.، ج ۲، صص ۷۵۸ _ ۷۶۰.

۳- اصول الفقه الاسلامی، وهبه الزحیلی، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۶ ه.، ج ۲، ص ۷۶۰.

۴- با این توضیح که جایگاه مصلحت در فقه شیعی، با جایگاه آن در فقه مالکی یا حنبلی متفاوت است و مصلحت از منابع استنباط حکم شرعی به شمار نمی آید. برای اطلاع بیش تر نک: الاصول العامه للفقه المقارن، سید محمد تقی حکیم.

با ویژگی های فقه به عنوان تفاوت های فقه و قانون به حساب می آورد! به فرض این که مطالبی را که نقل می کند، صحیح باشد (با توجه به این که معمولاً نقلیات نویسنده نادرست است، این فرض بسیار مورد تردید است)، این ویژگی های ادعایی را درباره این هر دو، فقه و قانون، مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. قانون باید عام و همه شمول باشد.

نویسنده در توضیح و تبیین این ویژگی می گوید:

در قلمرو هر کشور باید قانون واحدی حاکم باشد ... (ص ۵۸).

اولاً آشنایان با حقوق تطبیقی می دانند که در کشورهایی مانند: امریکا، کانادا و انگلیس، قانون واحدی حاکم نیست. به عنوان مثال، ایالت لوئیزیانا در امریکا و ایالت کبک در کانادا، قوانین خاص خود (سیستم رومی - ژرمنی) را دارند که از اساس با قوانین دیگر مناطق کشور (کامن لا و انصاف) متفاوت است. حتی در کشوری مانند انگلیس، چند سیستم حقوقی (کامن لا و انصاف) در کنار یکدیگر قرار دارند و چگونگی طرح دعوا و مرجع رسیدگی کننده، در این که عمل و موضوع واحد تحت چه عنوانی قرار گیرد و با چه سیستمی رسیدگی شود، مؤثر است. (۱)

ثانیاً برخلاف گفته نویسنده که: «دستگاه فقهی ما فاقد چنین عمومیتی است...»، اتفاقاً دستگاه فقهی دارای چنین عمومیتی هست. فقیه به هنگام استنباط حکم فقهی آن را عمومی تلقی می کند و آن را

۱- نک: نظام های بزرگ حقوقی معاصر، رنه، داوید برگردان: گروه مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.

مخصوص محل، منطقه یا بخش خاصی نمی داند و این احکام را احکام مکلفین دانسته، حتی غیرمسلمانان را نیز در این احکام شریک می داند.

نویسنده می گوید:

هم قوانین جزای سیستم فقهی ما محلی است، هم تطبیق این قوانین به مصادیق (این تطبیق کاری کارشناسانه است که غالباً خود فقیه آن را انجام می دهد) ...

با توجه به این که گفتار نویسنده از اساس نادرست است، امکان دارد گفتار او را این گونه توجیه کنیم که منظور از قوانین جزایی، تعزیرات است که تنها بخشی از قوانین جزایی است. تعزیرات خصوصیتی دارد که آن را از دیگر قوانین جزایی جدا می کند؛ زیرا گفته شده است: «التعزیر بید الحاکم و علی ما یراه الحاکم». یعنی: حاکم به تناسب شخصیت و وضعیت مجرم او را تعزیر می کند. مثلاً- او را مورد عفو قرار می دهد یا به توبیخ بسنده می کند یا او را جریمه می کند. اتفاقاً این خصوصیت تعزیرات، خصوصیت مترقی و پیشرفته ای است که بعضی سیستم های حقوقی اروپایی نیز در حال حرکت به این سو هستند که شخصیت مجرم و وضعیت او را در عفو یا مجازات و مقدار مجازات لحاظ کنند و دست قاضی را در این موارد باز بگذارند.

بنابراین:

— این ویژگی تنها ویژگی تعزیرات است، نه ویژگی قوانین جزایی سیستم فقهی.

— این ویژگی لحاظ رعایت شخصیت مجرم است، نه محلی! و اصلاً محلی بودن در این جا معنای صحیح و روشنی ندارد.

— تعزیر به هیچ وجه ربطی به فقیه به عنوان فقیه ندارد، بلکه به

قاضی مربوط است.

__ اتفاقاً بعضی از سیستم های حقوقی دنیا، این ویژگی تعزیرات را الگو قرار داده اند.

بنابراین:

__ قوانین جزایی سیستم فقهی ما با هیچ توجیه و تیینی، محلی نیست.

__ تطبیق این قوانین بر مصادیق شأن فقیه بما هو فقیه نیست، بلکه شأن قاضی و حاکم است. روشن است که فقیه ممکن است قاضی و حاکم باشد یا نباشد و قاضی و حاکم هم ممکن است فقیه باشد و ممکن است نباشد.

__ استنباط احکام فقهی ربطی به حضور فقهای مختلف، در نقاط مختلف ندارد.

نویسنده ظاهراً یک نوع ملوک الطوائفی را فرض کرده که هر فقیهی، در گوشه ای برای خود ولایتی برپا کرده است و بر اساس دکتترین فقهی خود استنباط، تطبیق و اجرا نیز می کند. چنین تصویری از فقه، فقاقت و ولایت فقیه، تنها در ذهن نویسنده وجود دارد و به نظریه ولایت فقیه ربطی ندارد.

کسی که دو جمله درباره فقه می گوید و در این دو جمله اشتباهات متعدد دارد، آیا می تواند درباره فقه نظریه پردازی کند؟! (یالها من مصیبه!)

۲. قانون باید علنی باشد.

نویسنده توضیح می دهد:

قانون باید به همه کسانی که انتظار داریم آن قانون را به کار بندند،

اظهار و اعلان بشود، اما ممکن است در دستگاه فقهی ما، احکامی وجود داشته باشد که به هر دلیل اعلان نشود (ص ۹۹).

اظهار و اعلان قانون چگونه است؟

قانون در متون خاصی مانند روزنامه رسمی درج می گردد و قانون گذار پس از گذشت مدت معینی، مثلاً ده یا پانزده روز پس از درج قانون در روزنامه رسمی، همه آحاد ملت را آگاه به آن قانون می داند. بنابراین، اظهار و اعلان قانون در روزنامه رسمی که توسط دادگستری منتشر می شود و قریب به اتفاق ملت _ به جز گروهی از حقوق دانان و اهل فن _ این روزنامه را ندیده و نمی بینند و اطلاعی از آن ندارند، برای آگاهی از قانون کافی است و به این ترتیب، مردم آگاه به قانون تلقی می شوند!

این که در فقه، احکامی وجود دارد که اعلان نشده، یعنی چه؟

در فقه وجود دارد، یعنی در کتب فقهی موجود است و کتب فقهی در این مورد، مشابه روزنامه رسمی است که اهل فن از آن اطلاع دارند. در همان مثالی که نویسنده از نظر امام راحل درباره ازدواج معاطاتی زده است، این نظر در کتب فقهی امام از گذشته وجود دارد (۱) و تعبیر به این که امام تا آن زمان نظر خود را اعلان نکردند نادرست است، مگر این که نظر نویسنده این باشد که درج در روزنامه رسمی علنی است، ولی درج در کتب فقهی غیرعلنی است!

قانون اولاً عطف به ما سبق نمی شود و ثانياً اجرای پاره ای قوانین مشمول مرور زمان می شود (ص ۹۹).

۱- کتاب البیع، التنبيه الخامس، جریان المعاطاه فی غیر البیع، ج ۱، ص ۲۶۷.

آگاهان به علم حقوق می دانند که در شرایطی (از جمله جایی که قانون جدید ترتیبات خفیف تری را برای جرم در نظر گرفته یا آیین دادرسی را تغییر داده باشد)، قانون عطف به ما سبق می شود.

نویسنده می گوید:

ممکن است فقهی امروز فتوایی صادر کند و بر مقلدینش واجب باشد که اعمال گذشته خود را بر مبنای فتوای امروز تصحیح کنند (ص ۹۹).

آگاهان به فقه و اصول می دانند مطلبی که نویسنده بیان می دارد، با قاعده «اجزاء» که در فقه و اصول از آن بحث شده، ناسازگار است و اعمال تکلیفی گذشته مقلدان صحیح است.

بعضی از اندیشه وران علم فقه، مرور زمان را به استناد روایتی از حضرت امیر علیه السلام و بعضی دیگر، برای نظم امور می پذیرند. (۱)

۴. قانون باید واضح، بدون تعقید و قابل فهم باشد (ص ۹۹).

ظاهراً نویسنده در پی تصویری آرمانی از قانون است و آن تصویر آرمانی را که چه بسا در عالم واقع، قانون برخلاف آن باشد، می خواهد با قسمت هایی از فقه که به نظر او معقد است، مقایسه کند. باید منصفانه پذیرفت که کشدار بودن و تعقید در قانون (خارجی و واقعی، نه آرمانی) وجود دارد و احیاناً ممکن است در عبارتی فقهی نیز تعقید مشاهده شود. به هر حال، این نقیصه در هر دو مورد صدق می کند.

۵. مجموعه قوانین باید واجد سازگاری درونی باشد (ص ۱۰۰).

هم در قانون و هم در فقه، ممکن است احیاناً ناسازگاری درونی

۱- نک: فقه الامام جعفر الصادق علیه السلام، محمدجواد مغنیه.

وجود داشته باشد. همان طور که گفته شد، نویسنده تصویری آرمانی و نه واقعی از قانون را _ احیانا با مواردی از فقه موجود، یعنی بیش از هزار سال فقه _ مقایسه می کند که روش نادرستی در مقایسه و بررسی است؛ زیرا در هر دو مورد یا باید تصویر آرمانی را مورد نظر و ملاک قرارداد، یا وجود واقعی را و گرنه قیاس نادرستی خواهد بود.

۶. قوانین نباید تکلیف به ما لایطاق کند (ص ۱۰۰).

در اصول فقه گفته شده است که تکلیف به ما لایطاق، از مولای حکیم قبیح است. بنابراین، مبنا فقه نیز تکلیف به ما لایطاق را نادرست می داند.

۷. قانون باید ضمن دوام، قابلیت تغییر و تحول بر اثر تحول مناسبات واقعی اجتماعی را داشته باشد. (ص ۱۰۰).

اتفاقا در مورد فقه ادعا شده است که خود را به طور گسترده با تحول مناسبات واقعی اجتماع هماهنگ می سازد. (۱)

۸. قانون باید ضمانت اجرایی داشته باشد (ص ۱۰۱).

ضمانت اجرایی بیرون از قانون است. همین طور ضمانت اجرای فقه نیز بیرون از فقه است. در هر دو مورد ضمانت اجرا، مجری فقه یا قانون، حکومت است. نویسنده در ادامه، خود برخی ویژگی ها را می افزاید. از جمله:

نکته مهم دیگر این که دستگاه های حقوقی چنان که از نامشان برمی آید «حقی» هستند، اما دستگاه های فقهی «تکلیفی» اند (ص ۱۰۲).

۱- فلسفه قانون گذاری در اسلام، صبحی محمصانی، برگردان: اسماعیل گلستانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸، چ ۲، از جمله باب چهارم.

نویسنده گمان برده است که منظور از واژه حقوق، جمع حق است! در حالی که این واژه اصطلاح خاصی است و در مقابل واژه Law به کار می رود،^(۱) واژه Law به معنای قانون، قاعده و شریعت است و در معنای آن مفهوم حق وجود ندارد.^(۲) به علاوه حق و تکلیف دو روی یک سکه اند. حق بدون تکلیف و تکلیف بدون حق قابل تصور نیست. نویسنده در ادامه می گوید:

تفاوت آخر آن که در دستگاه های حقوقی، افتراق یافتگی به چشم می خورد، اما دستگاه های فقهی فاقد چنین خصیصه ای هستند (ص ۱۰۲).

سپس برای افتراق یافتگی در دستگاه های حقوقی، تفکیک وظایف دادستان و دادیار و ... به آیین دادرسی استناد کرده است! آشنایان با علم حقوق می دانند که هر سیستم حقوقی، برای خود دستگاه قضایی و نحوه رسیدگی و دادرسی خاصی دارد که با سیستم حقوقی دیگر، می تواند متفاوت باشد. کما این که آیین دادرسی و دستگاه قضایی در دو سیستم رومی - ژرمنی و کامن لا، کاملاً متفاوت است.

به علاوه، آشنایان با فقه و فقهات و تاریخ فقه می دانند که در تاریخ فقه اسلامی، تفکیک وظایف به طور وسیع وجود داشته و حتی احتمال داده شده که سیستم های کنونی حقوقی (رومی - ژرمنی)، نحوه تفکیک وظایف را از سیستم قضایی اسلام اقتباس کرده باشند.^(۳)

سوم - ولایت فقیه

سوم - ولایت فقیه

۱- ترمینولوژی حقوق، محمدجعفر جعفری لنگرودی، گنج دانش، ۱۳۷۷.

۲ - ۱۰. BLAK, HENRY CAMPBEL, BLAKS LAW DICTIONARY, FIFTH EDITION, WEST .PUBLISHING CO, ۱۹۸۳.

۳- دایره المعارف علوم اسلامی، محمدجعفر جعفری لنگرودی، گنج دانش، ۱۳۶۳، ج ۱ و ۲.

نویسنده می پرسد:

آیا در این نظریه (ولایت مطلقه فقیه) هسته ای عقلانی وجود دارد؟ (ص ۹۶).

و در پاسخ می گوید:

هنگامی که یک دولت مدرن در حال شکل گیری است، میل به اتاتیسم شدت می گیرد. نظریه ولایت مطلقه فقیه، پاسخی است به میل به اتاتیسم در ایران پس از انقلاب.

وی در ادامه توضیح می دهد که:

دولت های مدرن در ابتدا دولت هایی مطلقه هستند. ... این خصیصه را هم در تئوری دولت هگل می توان دید، هم در لویاتان هابز.

بنابراین، نویسنده ولایت مطلقه فقیه را نوعی دولت مطلقه مانند لویاتان هابز، می داند که از اشکال آغازین و ابتدایی دولت مدرن است. سپس می خواهد با ارائه قرائت انتخابی از ولایت فقیه، شکلی از دولت مدرن را از آن بیرون بیاورد. وی تلاش می کند ولایت را معادل حاکمیت و مطلقه را صفت حاکمیت قرار دهد و در این راستا به نظریه بُیدن، در باب مطلقه بودن حاکمیت نیز استناد می کند و از ولایت فقیه به فقه منتقل شده و می پرسد:

آیا می توان در گذار به سوی مدرنیته و در تیزاب نقد مدرن، مخمری به کار گرفت که «فقه» را به «قانون» تبدیل کند و در نتیجه «ولایت مطلقه فقیه» به «حاکمیت قانون» و دستگاه فقهی ما به یک دستگاه حقوق عرفی تبدیل شود (ص ۹۷).

و این مخمر را نیز مصلحت معرفی می کند.

۱. ظاهراً هسته عقلانی نظریه ولایت مطلقه فقیه، از نظر نویسندگان در تحلیل نهایی این است که دستگاه فقهی را به یک دستگاه حقوقی عرفی تبدیل کند!

۲. دولت مدرن از نظر نویسندگان دولت انتخابی است؛ در عین حال این دولت انتخابی مدرن، مطلقه هم هست و در این راستا به بدن و هابز استناد می‌کند!

۳. ولایت معادل حاکمیت و ولایت مطلقه معادل حاکمیت مطلقه است!

۴. می‌توان به مدد مخمر مصلحت، ولایت مطلقه فقیه را به حاکمیت قانون تبدیل کرد!

بررسی

۱. در بخش «فقه و قانون» دیدیم که نویسندگان تصور صحیحی از فقه یا قانون ندارد. در بخش اول دیدیم و در ادامه همین بخش خواهیم دید که نویسندگان تصور صحیحی از ولایت فقیه یا دولت مدرن هم ندارد.

در بخش «مصلحت» خواهیم دید که نویسندگان تصور صحیحی از جایگاه مصلحت در فقه شیعی ندارد. در بخش «سکولاریزاسیون» هم خواهیم دید که نویسندگان تصور صحیحی از سکولاریزاسیون ندارد.

۲. آشنایان با نظرات بدن و هابز می‌دانند که دولت مورد نظر این دو، دولت‌های انتخابی نیستند؛ چنان که بدن از حکومت سلطنتی دفاع نموده و هابز نیز از اقسام دولت (لویاتان مورد نظر هابز)، دولت

اكتسابی را بر می شمارد که با زور و غلبه به دست می آید. (۱) بنابراین، میان دولت مدرن مطلقه و انتخابی بودن آن ارتباطی نیست تا نویسنده بکوشد با ارائه قرائت انتخابی از ولایت مطلقه فقیه، آن را به دولت مدرن تبدیل کند!

۳. نویسنده به جهت ناآشنایی با فقه و متون فقهی و نظرات امام راحل، تلاش کرده ولایت را معادل حاکمیت قرار دهد و مطلقه را نیز صفت آن بگیرد، در حالی که امام راحل در بیع، از هر دو نوع ولایت مطلقه و ولایت مقیده سخن گفته و صراحتاً ولایت مطلقه را معادل حاکمیت قرار داده است. (۲) بنابراین، معادله نویسنده (ولایت = حاکمیت و ولایت مطلقه = حاکمیت مطلقه) نادرست است و ترتیب صحیح معادله این گونه است: ولایت مطلقه = حاکمیت.

نویسنده مفهوم «مطلقه» را در توصیف ولایت متوجه نشده و آن را به همان معنای رایج این اصطلاح در علوم سیاسی تصور کرده است، در حالی که وصف «مطلقه» برای ولایت، اصطلاحی فقهی و اصولی است و همان طور که در اصول گفته شده است، «اطلاق» در برابر «تقیید» است که معنا می یابد. بنابراین، برای شناخت ولایت مطلقه در

۱- لویاتان، ص ۲۱۰.

۲- «الاسلام هو الحکومه بشئونها، و الاحکام قوانین الاسلام، و هی شأن من شئونها، بل الاحکام مطلوبات بالعرض، و امور آلیه لاجرائها و بسط العداله، فکون الفقیه حصنا للاسلام کحصن سورالمدينه لها لا معنی له الا کونه والیا نحو ما لرسول الله و للائمه صلوات الله عليهم اجمعين من الولاية علی جميع الامور السلطانية ... فالفقهاء امناء الرسل و حصون الاسلام لهذه الخصوصيه و غيرها، و هو عباره أخرى عن الولاية المطلقة» صص ۴۷۲ - ۴۷۳ و صص ۴۸۸ - ۴۸۹ و ۴۹۶ - ۴۹۷.

آغاز باید ولایت مقیده را شناخت تا وجه اطلاق را ملتفت شد. ولایت مقیده، ولایت بر «امور حسبیه» است (۱) و ولایت مطلقه، ولایتی فراتر از امور حسبیه بوده، ناظر به امور حکومتی است.

۴. نویسنده این معادله را ارائه می کند: ولایت مطلقه فقیه + مصلحت حاکمیت قانون.

در حالی که در اندیشه امام راحل، ولایت فقیه و حکومت اسلامی حکومت قانون است، یعنی: ولایت مطلقه فقیه = حاکمیت قانون. (۲) عنصر مصلحت نیز، عنصری بیگانه با ولایت فقیه نیست تا با تدبیر به ولایت فقیه افزوده گردد و آن را به حکومت قانون تبدیل کند، بلکه عنصر مصلحت از مفهوم ولایت جدایی ناپذیر است. بنابراین، ولایت مطلقه فقیه = رأی و عمل بر طبق مصلحت مردم. (۳)

— ولایت مطلقه فقیه و سکولاریزاسیون

— ولایت مطلقه فقیه و سکولاریزاسیون

از نظر نویسنده:

با گره خوردن دستگاه فقاقت و فقه با دستگاه دولت، نهاد سیاست آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمیل می کند و به این ترتیب، دین دولتی شده سکولار می گردد؛ زیرا دولت، مهم ترین کانون و عامل عرفی کننده است و از آن جا که باید بر اساس عقلانیت ابزاری

۱- امام از ولایت بر امور حسبی نیز سخن به میان آورده است: «ثم ان الامور الحسبیه _ و هی التي علم بعدم رضا الشارع الاقدس باهمالها _ ان علم ان لها متصدیا خاصا او عاما فلا كلام، و ان ثبت انها كانت منوطه بنظر الامام علیه السلام فهی ثابتة للفقیه بادلہ الولایه» ص ۴۹۷.

۲- «ان الحکومه الاسلامیه لَمَّا كانت حکومه قانونیه ...» ص ۴۶۴.

۳- «نعم للوالی أن یعمل فی الموضوعات علی طبق صلاح المسلمین او لاهل حوزته، و لیس ذلك استبدادا بالرأی، بل هو علی طبق الصلاح، فرأیه تبع للصلاح کعمله» بیع، ج ۲، ص ۴۱۶.

(هدف _ وسیله) و سنجشگر (هزینه _ فایده) عمل کند، در پیوند با فقه این ویژگی عقلانیت ابزاری و سنجشگر را به فقه نیز منتقل می سازد و بدین ترتیب، فقه متصل به دولت در چالش با مدرنیته آن قدر صیقل می خورد تا تنها هسته عقلانی اش باقی بماند. نظریه ولایت مطلقه فقیه امام نیز برای افزایش ظرفیت دستگاه دینی و فقهی ما، در چالش با جهان مدرن ارائه گردیده است (صص ۹۴ و ۹۵).

امام پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی، سه راه را پیش رو داشت:

۱. بی اعتنایی به تحولات زمانه و تصلب بر فقه سنتی؛

۲. بیرون راندن دین از حوزه عمومی و سپردن حکومت به یک دولت عرفی؛

۳. فقه المصلحه.

و امام راه سوم را برگزید (صص ۱۰۷ و ۱۰۸). مصلحت مورد نظر امام، مصلحت مرسله یا آزاد از قیود شرعی بود. به این ترتیب، دولت اسلامی در حوزه امور عمومی به جای شارع می نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی، قانون وضع می کند. اگر مصلحت سنجی، یعنی ارزیابی هزینه _ فایده وارد یک دستگاه جزمی بشود، سریعاً آن را عرفی می کند. (ص ۱۰۵).

عرفی شدن دو معنا دارد:

۱. تبدیل قدسیات به عرفیات یا تبدیل جزم به خرد که در فقه المصلحه رخ می دهد؛

۲. تمایز یافتن نهاد دین از نهاد دولت (پاورقی ص ۱۰۵).

سکولاریزاسیونی که نویسنده در این مقاله در پی اثبات آن است، فرآیندی است که در پی پیوند فقه با دولت حاصل می شود که به این ترتیب دولت اقتضائات خود را که ضرورت لحاظ عقلانیت متعارف ابزاری (هدف _ وسیله) و سنجشگر (هزینه _ فایده) است، را بر فقه تحمیل می کند و فقه دولتی به ناچار به فقه المصلحه تغییر ماهیت می دهد که به دین دنیوی و دین خصوصی منجر می گردد.

فقه + دولت فقه المصلحه دین دنیوی + دین خصوصی

۱. تبیین و تحلیل نویسنده، متکی بر نوعی دین شناسی و فقه شناسی است. در دین شناسی نویسنده، دین فاقد عقلانیت متعارف ابزاری و سنجشگر است. دین در واقع، حاوی جزییات غیرعقلانی و غیرخردمندانه است. (یا این که به تعبیر دیگر، خود دین جزم و غیرعقلانی یا ضد خرد است! این گونه دین شناسی قادر به تبیین و تحلیل دین اسلام نیست.

۲. نخبگان دین (در این جا امام راحل) در رویارویی با مدرنیته، دین را ابزار چالش کرده اند. بدین ترتیب، ولایت فقیه را برای چالش و رویارویی با مدرنیته از دل سنت های دینی بیرون کشیدند و در پیوند با دولت و عرصه سیاست، ناگزیر به سوی فقه المصلحه رفتند و به مصالح مرسله، یعنی مصالح بدون هیچ قید و بندی دست یازیدند!

این تحلیل، ناشی از تحمیل تئوری های جامعه شناسی جهان سوم و جامعه شناسی انقلاب، بر واقعیت های تاریخی این مرز و بوم است.

واقعیت این است که اندیشه ولایت فقیه، قبل از تکوین و تحقق مدرنیته در فقه شیعی وجود داشته است و این که ولایت فقیه به عنوان ابزاری در چالش با مدرنیته استخراج شده است، چیزی جز ادعایی اثبات نشده نیست.

۳. عنصر مصلحت (و البته نه مصالح مرسله)، از گذشته در اندیشه فقهی شیعی و امام راحل وجود داشته و امام راحل، ولایت را دایر مدار احراز مصالح مردم می دانست.

۴. مصالح مرسله نیز به طور کل چیز دیگری است. اصطلاحی در فقه مالکی وجود دارد که فقه حنبلی نیز به آن قایل است. صفت مرسله به معنای آزاد از هر قید و بند شرعی نیست، بلکه به معنای این است که این مصالح را شارع مقدس رها ساخته و بیان نکرده است. بنابراین، نویسنده حتی از معنای مصالح مرسله هم آگاه نیست.

۵. دین جزم یا ناظر به امور ثابت نیست و در بررسی دین شناسی نویسنده، این مطلب به تفصیل بیش تری بحث شد.

۶. نویسنده برداشتی خاص (و البته اشتباه) از مسیر تاریخی تمدن مسیحی و دین مسیحیت دارد و در پی تحمیل این الگو بر فقه شیعه است.

چهارم _ مصلحت

چهارم _ مصلحت

مصلحت در تصویر نویسنده چنین است:

۱. در قیاس با فقه اهل سنت، عنصر مصلحت نقش چندانی در فقه شیعی بازی نکرد ... گره خوردن دستگاه فقاها با دستگاه دولت ... باعث شد نهاد سیاست آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمیل کند (ص ۹۴).

۲. دولتمردان بر مبنای عقلانیت متعارف، امور را رتق و فتق می کنند و اگر دستگاه فقهی به نهاد دولت گره بخورد، لاجرم این ویژگی به فقه نیز منتقل می شود. دولت ... برای بقا، باید رفتاری عقلانی (یعنی حداقلی از عقلانیت هدف _ وسیله ای) داشته باشد ... تنها راه بقا توسل به عقل سنجشگر است. (ص ۹۵).

۳. به نظر من، این مخمر [برای تبدیل دستگاه فقهی به دستگاه حقوق عرفی] که چیزی جز مصلحت نیست، در اندیشه امام وجود دارد (از همین روست که عنوان فرعی مقاله را «از فقه جواهری تا فقه المصلحه» گذاشته ام)» (ص ۹۷).

سپس تفاوت های فقه و قانون را بر می شمارد که بحث از آن گذشت.

۴. الگوبرداری از تئوری های مصلحت که به اندیشمندان مسیحی نسبت می دهد. (صص ۲۷ _ ۱۰۳). از جمله می گوید:

آیا می توان با تنقیح مناط، به یک مقوله کلی به نام مصلحت نوعیه احکام رسید؟ مصلحت نوعیه تقریباً معادل کلمه **common wealth** است. مصلحت نوعیه یعنی آن چه عموم در آن ذینفع هستند و مصلحت نوع اقتضا می کند مبنای احکام حقوق عمومی قرار بگیرد (ص ۱۰۳).

۵. مصلحتی که امام از آن سخن می گفتند، مصلحت مرسله یا آزاد از قیود شرعی بود (ص ۱۰۵).

۶. اگر مصلحت سنجی که عبارت است از ارزیابی هزینه _ فایده، وارد یک دستگاه جزمی بشود، سریعاً آن را عرفی می کند (ص ۱۰۵).

۷. امام پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی، سه راه پیش رو داشتند ... امام ... به راه سوم رفت: فقه المصلحه (ص ۱۰۱).

۱. در متون فقه شیعی، هزاران بار به مصلحت استناد شده است و همواره عنصر مصلحت مورد توجه بوده است. از نظر کلامی نیز شیعیان اعتقاد دارند که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد هستند.

۲. نفس وجود عنصر مصلحت در فقه شیعی، موجب عرفی شدن (دنیوی شدن) آن نیست، کما این که تاکنون در طول صدها سال، آن را عرفی (دنیوی) نکرده است.

آری، معنای صحیحی از دنیوی بودن متصور است و آن این که فقه برای دنیای آدمیان برنامه ریزی کند. دنیوی بودن به این معنا، از صدها سال پیش در فقه اسلام و فقه شیعی وجود داشته است. البته نویسنده از دنیوی شدن چنین چیزی را در نظر ندارد، بلکه دنیوی شدن فقه را به این معنا می داند که فقه در نهایت عرصه قانون گذاری را واگذار کند و در این عرصه حضور نداشته باشد.

۳. عنصر مصلحت از گذشته و قبل از پیوند دین با دولت در دوران جمهوری اسلامی در اندیشه امام راحل و فقه شیعی وجود داشته است. بنابراین، این امر بدیع و نوظهوری نیست و ارتباطی نیز به پیوند با دولت ندارد.

۱_ ۴. آشنایان با فقه و حقوق می دانند که صدر و ذیل جمله نویسنده، با یکدیگر ارتباطی ندارد؛ زیرا لحاظ مصلحت نوعیه، به احکام حقوق عمومی اختصاص نداشته، می تواند احکام حقوقی خصوصی را نیز در بر بگیرد. به عنوان مثال، شارع یا قانون گذار می تواند به جهت حفظ مصالح عمومی، مقرّر دارد که معاملات

خصوصی افراد به شکل خاصی انجام گیرد. مثلاً در دفترخانه های اسناد رسمی ثبت گردد.

۲ _ ۴. این مصلحت نوعیه احکام چیست و چگونه قابل تشخیص است؟

نویسنده از دادن تعریف مصلحت و ضوابط آن اجتناب می کند و بیش تر به مکانیزم های تشخیص مصلحت می پردازد. ممکن است _ به این جهت که خود تصویر روشنی از مصلحت ندارد و با توجه به مبانی نویسنده، _ مقصود از مصلحت هر آن چیزی است که به طریق بین الاذهانی به آن برسیم، ولو این بین الاذهانی خود تابع جزم های دیگری باشد که ناشی از سیطره تبلیغات، ثروت و قدرت، بر عرصه سیاسی و پولیتی باشد!

۳ _ ۴. از نظر امام راحل، مقصود از مصلحت نوعیه احکام، عدالت است: «بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لاجرائها و بسط العدالة» (۱)

۵. همان طور که در بررسی مقاله قبلی نویسنده مشاهده شد، «مصلحت مرسله»، اصطلاحی اصولی است و مقصود از آن مصلحتی است که شارع بیان آن را کرده باشد؛ یعنی لازم ندیده که آن را بیان کند. بنابراین، مصلحت مرسله به معنای مصلحت آزاد از قیود شرعی نیست.

۱ _ ۶. صرف وجود و حضور عنصر مصلحت، موجب عرفی شدن

(دنیوی شدن) یک دستگاہ فقهی و حقوقی نمی شود.

۲_ ۶. عنصر مصلحت از گذشته در فقه شیعه وجود داشته است.

۳_ ۶. اگر مقصود از دنیوی شدن، داشتن احکام و مقررات برای دنیاست، این ویژگی از گذشته در فقه اسلام و فقه شیعی موجود بوده است.

۴_ ۶. دستگاہ جزمی اگر به معنای یک دستگاہ نابخردانه است، فقه شیعی این چنین نیست. فقه شیعی را که در اصول آن به عقل و مبنای عقلا-استناد می شود، نمی توان جزمی دانست. به علاوه، تعریفی که نویسنده از عرف (بین الاذهان) ارائه می دهد، مبتنی بر جزم است. بنابراین، نویسنده انتقال از جزمی به سوی جزمی دیگر را در نظر دارد. (۱)

۷. عنصر مصلحت قبل از تأسیس دولت جمهوری اسلامی، در اندیشه فقهی امام وجود داشت.

_ مصلحت و سکولاریزاسیون

۱. جمع بندی سخنان نویسنده درباره مصلحت در این مقاله بدینگونه است:

با پیوند دستگاہ فقاہت با دولت، عنصر مصلحت که همان رفتار عقلانی و عقلانیت متعارف و عقل سنجشگر و عقلانیت هدف _ وسیله ای و هزینه _ فایده است، با این پیوند به دستگاہ فقهی منتقل شد. با ورود عنصر مصلحت به فقه سنتی و جواهری، فقه المصلحه پدید آمد (امام در پیوند با دولت به سوی فقه المصلحه رفتند) و عنصر مصلحت

۱- نک: نقد و بررسی مقاله «خط قرمز ارزش یا هنجار؟!».

این توانایی را دارد که با ورود به فقه، آن را سریعاً عرفی کند و در نتیجه، فقه به قانون تبدیل شود. در این صورت دولت، به جای شارع می‌نشیند و بر اساس مصالح ملی، قانون وضع می‌کند. مصلحتی که امام به طرف آن رفتند و فقه المصلحه را برگزیند، مصلحت مرسله یا آزاد از قیود شرعی است. به این ترتیب، مصلحت نوعیه یا مصلحت عمومی، مبنای احکام حقوق عمومی قرار می‌گیرد.

۲. به روشنی دیده می‌شود که نویسنده از ارائه تعریف برای مصلحت ناتوان است و در نهایت، مصلحت را به عقلانیت ابزاری (هدف _ وسیله) و عقلانیت سنجشگر (هزینه _ فایده) تأویل می‌برد، در حالی که عقلانیت ابزاری و عقلانیت سنجشگر مشخص نمی‌سازند که چه چیزی هدف قرار گیرد و چه چیزی فایده است. تنها می‌گوید: اگر چیزی هدف قرار گرفت، چگونه باید به آن رسید و برای فلان فایده مشخص چه مقدار هزینه باید صرف کرد و آیا این مقدار هزینه، با این مقدار فایده به صرفه است یا نه و این دو بیش از این نمی‌گویند. در مقاله گذشته نیز مصلحت به آن چه عقلاً تشخیص دهند منتهی شد، ولی این که عقلاً بر اساس چه ضابطه‌ای مصلحت را تشخیص می‌دهند، مشخص نشد.

در مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح» نیز مصلحت را به سودگرایی و فایده‌گرایی سکولار بنام و میل تأویل برد که نوعی سودگرایی کمی و یا کیفی است که اشکال‌های خودش را دارد و مورد بررسی قرار گرفت.

با توجه به مبنای نویسنده، ظاهراً جمع بندی صحیح این است که گفته شود، مصلحت هر آن چیزی است که عقلانیت جمعی (ولو نخبگان و یا برگزیدگان مردم) آن را مصلحت بدانند و هیچ ضابطه دیگری غیر از رأی عمومی ندارد!

یعنی گذشته از احکام دین، حتی اهداف، آرمان ها، مبانی و اصول دین نیز در تعیین هدف و مصلحت به کار نمی آید.

چنین دریافتی به نوعی مصلحت زمانه (به قیاس عدل زمانه) منتهی می شود که از تعامل با دین و متون دینی محروم است؛ زیرا در دین شناسی نویسنده، دین اولاً به حوزه خصوصی مربوط است، نه حوزه عمومی و ثانیاً دین از خود چیزی برای گفتن ندارد و تابع زمینه است. (۱)

۳. نویسنده تصویر روشنی از مصلحت و ضوابط آن ندارد و به جای ارائه تعریف مصلحت و ضوابط آن، به مکانیزم های تشخیص مصلحت پرداخته که عبارت است از عرف عقلا- یعنی دولت و نمایندگان مردم که به نوعی تحقق بین الاذهانی تشخیص مصلحت است؛ یعنی مصلحت هر آن چیزی است که نمایندگان مردم (نخبگان سیاسی!) تشخیص دهند که از نظر نویسنده خود این بین الاذهانی نیز تحت تأثیر جزم هایی دیگر است که از سلطه و هژمونی فرهنگی، اقتصادی و سیاسی برمی خیزد و ناشی از الیت (نخبگان) حاکم یا روح

۱- نک: نقد و بررسی بخش «عرفی شدن ایدئولوژی ها»: مبانی دین شناختی نویسنده و متن یا زمینه؟!

زمانه است!

۴. نویسنده تصویر روشنی از دنیوی بودن یا شدن ندارد و در دین شناسی او، دین مربوط به حوزه امور ثابت و حوزه خصوصی است و حضور دین در عرصه عمومی، پدیده ای مرضی و آسیب شناختی و در بعضی موارد، از نظر آثار و نتایج سیاسی و اجتماعی، مفید و مطلوب است. بنابراین، هر گونه حکم دینی در عرصه دنیوی ذاتا و ماهیتا غیردینی و انحرافی است و در فقه شناسی او، فقه مربوط به رابطه انسان و خداست و عرصه عمومی از آن قانون گذاری است و به مدد عنصر مصلحت، فقه تبدیل به حقوق عرفی می شود و در واقع، عرصه عمومی را وا می گذارد!

آشنایان با فقه اسلام و فقه شیعی می دانند که فقه از آغاز به تبع قرآن کریم در امور دنیوی وارد شده و برای دنیا برنامه، احکام و مقررات دارد. از کتاب های مهم و قابل توجه فقهی، کتاب البیع، کتاب المتاجر و مانند آن هاست که ناظر به معاملات دنیوی است مانند بخشی از آیات الاحکام که درباره معاملات دنیوی است. بخشی از فقه باز هم به تبع آیات قرآن ناظر به حوزه عمومی است، مانند: کتاب القضا، کتاب الحدود، کتاب القصاص، کتاب الديات، الاحکام السلطانیه، ولایه الفقیه و

با یک دین شناسی نادرست و با ناآگاهی نسبت به فقه اسلام و شیعی است که نویسنده گمان می کند به مدد عنصر مصلحت، فقه شیعی عرفی (دنیوی) خواهد گردید!

پنجم _ سکولاریزاسیون

پنجم _ سکولاریزاسیون

دیدگاه نویسنده درباره سکولاریزاسیون را می توان چنین جمع بندی کرد:

یک _ نویسنده، سکولاریزاسیون را این گونه معنا می کند:

_ تبدیل قدسیات به عرفیات و تبدیل جزم به خرد که در فقه المصلحه رخ می دهد (دنیوی شدن دین).

_ تمایز یافتن نهاد دین از نهاد دولت (دنیوی شدن عرصه عمومی و خصوصی شدن دین).

۱. سکولاریزاسیون به معنای دنیوی شدن دین، مقدمه سکولاریزاسیون به معنای دنیوی شدن عرصه عمومی است.

۲. سکولاریزاسیون به معنای دنیوی شدن عرصه عمومی و خصوصی شدن دین، مانع تحقق سکولاریزاسیون به معنای دنیوی شدن دین می گردد.

۳. سکولاریزاسیون به معنای دنیوی شدن دین، بنیادی تر و بازگشت ناپذیرتر از تحمیل دنیوی کردن عرصه عمومی و خصوصی کردن دین است (ص ۸۷، ص ۹۱ و پاورقی ص ۱۰۵).

دو _ فرآیند سکولاریزه شدن فقه شیعی (دنیوی شدن دین و فقه) نیز با فقه المصلحه رخ می دهد که با پیوند دین و دولت، عقلانیت متعارف ابزاری و سنجشگر، از دولت به دین منتقل می گردد (صص ۹۴ و ۹۵).

پیوند دین و دولت انتقال عقلانیت سنجشگر از دولت به دین = فقه المصلحه دنیوی شدن فقه شیعی.

سه _ نویسنده در بخش پایانی مقاله نیز نمونه هایی از تحول اسلوب استنباط و شم الفقاهه امام راحل را ارائه می کند.

بررسی

یک _ ۱. این تحلیل نویسنده مبتنی بر نوعی دین شناسی است که دین را ناظر به امور ثابت می داند و دین را خارج از دنیا دانسته، ورود دین به دنیا و حکم دنیوی دادن را خلاف ماهیت و ذات دین می داند. این گونه دین شناسی بر گرفته از تاریخ مسیحیت و فرهنگ مسیحی است و قادر به تحلیل اسلام نیست. اسلام، دینی است که برای دنیا نیز دارای احکام و قوانین است و پیامبر این دین دارای حکومت دنیوی هم بوده است و احکام حکومتی صادر می کرد. به علاوه سکولاریزاسیون به معنای دنیوی شدن دین، از نظر نویسنده با فقه المصلحه تحقق می یابد، در حالی که دیدیم مصلحت در فقه اسلام و فقه شیعی، از صدها سال پیش حضور داشته و مورد استناد واقع می شده است. بنابراین، عنصر خارجی و بدعت در دین امری نوظهور نیست تا به دگرگونی فقه اسلام بیانجامد.

هم چنین تعریف دین و فقه به قدسیات به معنای جزمیات، معنای قابل قبولی ندارد. از مبانی فقه، عقل و بنای عقلا است. چگونه می توان دینی را که می گوید:

«ان الله يطاع بالعلم و يعبد بالعلم و خير الدنيا و الآخرة مع العلم و شر الدنيا و الآخرة مع الجهل»،^(۱)

۱- الحياه، محمدرضا حکیمی و دیگران، تهران، دایره الطباعه و النشر، ۱۴۰۱ ه. ق، چ ۳، ج ۱، ص ۳۵.

همانا خداوند با علم و دانش اطاعت و عبادت می شود و نیکی دنیا و آخرت با علم است و شر دنیا و آخرت با جهل و نادانی.

دینی جزمی و نابخردانه دانست!

۲. در بررسی مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح» دیدیم که از نظر تاریخی، با این که به زعم نویسنده آگوستین طرح خصوصی شدن دین را ارائه داد و این انگاره صدها سال بر کلیسای کاتولیک سیطره داشته، بعدها فرآیند دنیوی شدن دین، با اندیشه های آکوئیناس در کلیسای کاتولیک تحقق یافت.

۳. در مباحث گذشته دیدیم که دین از اصل ناظر به دنیاست. بنابراین، به معنای صحیح کلمه، دین دنیوی است. آری، دین را ابزار دنیا و کسب و حفظ قدرت قرار دادن مذموم است و می تواند به دین گریزی جامعه بیانجامد و این مطلب جدیدی نیست و بارها در آیات قرآن و روایات وارده مذمت شده است.

دو _ در بحث از مصلحت بیان شد که در درون فقه، عقلانیت ابزاری و سنجشگر وجود دارد و این عنصر، خارجی و امری بدیع و نوظهور در فقه ما نیست، گرچه فقه محدود به این عقلانیت ابزاری و سنجشگر نیست.

سه _ بخش سوم هم به طور خلاصه ربطی به عنصر مصلحت ندارد که به تفصیل توضیح داده می شود:

این تعبیر نویسنده که: «نشان خواهیم داد چگونه اسلوب استنباط و

شم الفقاهه امام متحول شد و حتی در پاره ای موارد، ناگزیر شد از فتوایی که در قم یا نجف صادر کرده بود، عدول کند»، تعابیر سنگینی است و آدمی انتظار یک بحث علمی در این دو مورد را دارد تا نشان دهنده تحول اسلوب استنباط، شم الفقاهه امام و ناگزیری عدول از فتوای گذشته باشد، در حالی که پنج موردی که نویسنده بر می شمارد، تکافوی چنین ادعاهایی را نمی کند؛ به علاوه مطلب برای نویسنده هم مفهوم نیست.

توضیح این که تحول و دگرگونی در فتوای یک مجتهد، امری عادی است که از جمله با تغییر نظر مجتهد یا تحول موضوع روی می دهد، ولی هر تغییر نظری، تحول در اسلوب استنباط و شم الفقاهه به شمار نمی آید. این تحول در اسلوب استنباط و شم الفقاهه نیازمند بحث علمی است که در این مقاله موجود نیست؛ زیرا به ادعای نویسنده، متد و روش استنباطی امام تحول یافت، ولی چگونه و به چه دلیل؟ در مقاله حاضر توضیح روشنی در این باره ندارد.

۱. مورد اول که ارجاع وحدت رویه در تعزیرات به آقای منتظری است، با کدام یک از نظریات گذشته امام راحل متناقض و متغایر است تا دلیلی برای ادعای نویسنده به حساب آید؟ این مطلب به هیچ وجه روشن نیست. بنابراین، مورد اول، ادعای ایشان را اثبات نکرد.

۲. مورد دوم این است که امام در پاسخ آقای قدیری از جمله فرموده اند:

باید عرض کنم که شما مراجعه کنید به کتاب جامع المدارک مرحوم آیت الله آقای حاج سیداحمد خوانساری که بازی با شطرنج را بدون

رهن جایز می‌داند و در تمام ادله خدشه می‌کند، در صورتی که مقام احتیاط و تقوای ایشان و نیز مقام علمیت و دقت نظرشان معلوم است.

روشن است که امام راحل از جمله به عنوان شاهد و گواه بر مطلب، به آقای قدیری می‌گوید که نظر آقای خوانساری نیز چنین است، ولی ظاهراً نویسنده از این جمله امام «که شما مراجعه کنید به کتاب جامع المدارک»، این طور فهمیده که امام راحل آقای قدیری را به تقلید آقای خوانساری ارجاع می‌دهد، در حالی که اولاً آقای قدیری در مقام تقلید نبوده و خود مجتهد بودند. ثانیاً تقلید از آقای خوانساری که در آن زمان در قید حیات نبودند، تقلید ابتدایی میت حساب می‌شود که امام جایز نمی‌دانستند.

۳. تحلیل مورد سوم، از نظر نویسنده این است که: «دولت شخص ثالث همه معاملات است به مانند لویاتان هابز»، در حالی که اولاً- در فرمایش امام راحل این نیست که دولت شخص ثالث همه معاملات است، بلکه دولت یکی از طرفین معامله ای است که اشخاصی که می‌خواهند از خدمات دولتی استفاده کنند، با دولت منعقد می‌کنند و دولت که خود یکی از دو طرف اصلی معامله است می‌تواند به نفع شخص ثالث - مثلاً کارگران - شروطی را مقرر کند. بنابراین، اگر این معامله شخص ثالث داشته باشد، آن شخص ثالث مطمئناً دولت نیست، بلکه دولت طرف اصلی این گونه معاملات است. ثانیاً این مطلب اصلاً ربطی به لویاتان هابز ندارد. اشخاص در فلسفه سیاسی هابز، حقوق خود را وا می‌گذارند و دولت این حقوق را بر عهده می‌گیرد (لویاتان، صص ۱۹۲ و ۱۹۵).

۴. مورد چهارم تغییر فتوای امام درباره نحوه مالکیت زمین است. با این مقدمه که:

توجه به مقتضیات زمان و مکان و ورود عنصر مصلحت به دستگاه فقهی امام باعث شد که ایشان پاره ای فتاوی خویش را تغییر دهد... ایشان درباره فتاوایی که مربوط به حوزه امور خصوصی بودند، رأی خود را عوض نمی کرد. مثلاً در مباحثی نظیر بلاد کبیره یا لیالی مقمره، هم چنان بر فتاوی سنتی خویش پای می فشرد (ص ۱۱۸).

ظاهراً نویسندگان تنها علت تحولی را که می تواند تصور کند، ورود عنصر مصلحت در نظریات امام است (که البته از گذشته هم این عنصر در نظریات امام وجود داشته است).

در این جا قابل توجه است که اتفاقاً نظر امام درباره لیالی مقمره که از نظر نویسندگان مربوط به حوزه خصوصی است، از فتوا به احتیاط تغییر یافته بود و دلیل آن هم ارائه تحقیقات علمی فقهی جدید در این باره بود. (۱)

صرف تغییر فتوای امام راحل درباره نحوه مالکیت زمین، نشان دهنده ورود عنصر مصلحت به دستگاه فقهی ایشان نیست؛ زیرا هم عنصر مصلحت از گذشته در دستگاه فقهی امام وجود داشته و هم تغییر فتوا می تواند علل دیگری _ از جمله تغییر موضوع یا تحول در مقتضیات زمانی و مکانی موضوع یا حتی تحقیقات جدید _ داشته باشد. بنابراین، مورد چهارم نیز ادعای نویسندگان را ثابت نمی کند. نکات

۱- در سایه آفتاب، محمدحسن رحیمیان، انتشارات پاسدار اسلام، مرداد ۱۳۷۱، چ ۳، ص ۲۵۱.

دیگری نیز وجود دارد که برای اجتناب از پیچیده شدن مطلب، وارد آن نکات نمی گردیم.

۵. مورد پنجم، تفویض اختیارات به مجلس و ارجاع به مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز هیچ ارتباطی با تحول اسلوب استنباط، شم الفقاهه و عدول ناگزیر فتوا ندارد.

جالب این است که نویسنده برای نشان دادن تفاوت مبنا و فتوای فقهای سنت گرا و فقه سنتی، نامه آقای گلپایگانی به نمایندگان مجلس را نقل می کند، در حالی که از نقل نویسنده برمی آید که اصل موضوع دگرگونی احکام با تشخیص دگرگونی موضوعات از نظر کارشناسی مورد تأیید آقای گلپایگانی بوده و تنها بحث در مرجع تصمیم گیری است که آقای گلپایگانی تصمیم گیری در این باره را منحصر به شخص ولی فقیه می دانست. بنابراین، نویسنده به عوض آن که تحول اسلوب استنباط و شم الفقاهه امام راحل را نشان دهد، هماهنگی نظریات امام راحل و فقیهان سنت گرا را در مبانی نشان می دهد. از جمله، این جملات آقای گلپایگانی که نویسنده نقل کرده، جالب توجه است:

و در مواردی که حفظ جهات و مصالحی در بین باشد که در شرع مسلم است و حفظ آن جهات به قدری اهمیت دارد که شارع به هیچ وجه راضی به فوت آن نیست. البته باید حفظ آن جهات بشود و حتی در بعضی صور احتمال از بین رفتن آن هم منجز است و فقیه باید سد ثغور آن را از همه جهات بنماید (ص ۱۲۱).

این جملات نشان می دهد که از نظر آقای گلپایگانی، به عنوان یک فقیه سنت گرا و ناسکولار، مصلحت چنان جایگاهی دارد که فقیه باید

آن را حفظ نمایید.

فصل پنجم: عرفی شدن یا دگم های مُدرن؟!

اشاره

فصل پنجم: عرفی شدن یا دگم های مُدرن؟!

زیر فصل ها

نگاهی به مقاله «خط قرمز: ارزش یا هنجار؟»

نگاهی به مقاله «خط قرمز: ارزش یا هنجار؟»

نگاهی به مقاله «خط قرمز: ارزش یا هنجار؟»

مقاله «خط قرمز: ارزش یا هنجار؟» را باید مقاله ای با اهمیت تلقی کرد. نویسنده در قسمت های دیگر کتاب، سکولاریزاسیون را جایگزینی خرد به جای جزم معرفی می کرد، اما این جا با واقع بینی سکولاریزاسیون را جایگزینی دگم ها و جزم های جدیدی به جای دگم ها و جزم های دینی و اعتقادی معرفی می کند.

تفاوت این دگم ها و جزم های جدید با دگم ها و جزم های قبلی و سنتی، این است که این دگم ها و جزم های جدید، جمعی و بین الاذهانی هستند و دگم ها و جزم های دینی و اعتقادی از نظر نویسنده، فردی و تک ذهنی بودند.

۱. همان طور که بارها گفته شد، اعتقادات و احکام دینی از نظر مسلمانان جزم و دگم نیست. مسلمانان اعتقادات خود را عقلانی و استدلالی می دانند و در اصول فقه نیز به دلیل عقل و بنای عقلا استناد می کنند. به خصوص شیعیان امامیه که عدلیه هستند، نقل را در برابر عقل قطعی معتبر نمی دانند.

۲. اعتقادات و احکام دینی تک ذهنی نیستند. باب بحث و گفت و گو، نقد و نظر و مطالعه و تحقیق در اعتقادات و احکام دین برای همه باز است. به طور طبیعی، همان طور که هر کار و تحقیق علمی دیگر، مقدمات علمی و تخصص لازم دارد، بحث و نقد و نظر درباره اعتقادات و احکام دینی نیز مقدمات خودش را دارد و همان طور که در

باب سیاست، عرصه قانون گذاری و تصمیم گیری به نخبگان سیاسی واگذار می گردد و مقصود از عقلانیت جمعی و بین الاذهانی (در کلام نویسنده) همین جمع نخبگان سیاسی و اذهان آنان است، مباحث اعتقادی و احکام دین نیز میان نخبگان علمی و دینی، بحث و گفت و گو و نقد و بررسی می شود. بنابراین، تک ذهنی و فردی نیست، به خصوص این که عقلانیت جمعی نخبگان علمی در طول تاریخ، این گونه مباحث را مورد نقد و نظر قرار داده است.

۳. اعتقادات و احکام دین در اسلام، مبتنی و نشأت گرفته از متن وحیانی قرآن کریم است و اگر به سنت پیامبر یا عترت آن بزرگوار استناد می شود، به دستور خود قرآن کریم است که: «ما آتاکم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.» (حشر: ۷). به آنچه پیامبر امر می کند آن را بپذیرید (به آن عمل کنید) و از آنچه شما را بر حذر می دارد اجتناب ورزید.

حال بینیم جزییات و دگم های بین الاذهانی و جمعی، مبتنی بر چیست و از کجا نشأت می گیرد؟

اگر بخواهیم گفتار نویسنده را در دیگر قسمت های کتاب ملاک قرار دهیم، باید گفت روح هر عصری، جزم ها و دگم های آن عصر را می سازد، ولی این روح از کجا می آید، در گفتار نویسنده روشن نیست.

اگر بخش های دیگری از گفتار نویسنده در باب نیروهای عرفی کننده را معیار قرار دهیم، باید گفت این جزم ها و دگم های جدید بین الاذهانی و جمعی، ساخته و پرداخته تحولات اقتصادی و بین المللی

است.

بدین گونه نویسنده ما را می خواند تا از اعتقادات و احکام اسلام، به نفع و در جهت آن چه سیطره اقتصادی _ سیاسی فرهنگ و تمدن غربی و مسیحی به ما تحمیل می کند، دست برداریم. با توجه به مبانی نویسنده، از نظر او روند و فرآیند این چینی سکولاریزاسیون، مفیدتر و بنابراین مطلوب تر است و این روند و فرآیند ناگزیر تاریخی است که چاره ای از آن نیست!

۴. جای این پرسش نیز هست که آیا هنجارها هیچ گونه ارتباطی با ارزش ها ندارد؟! یا این که ناگزیر هنجارها تحت تأثیر ارزش ها شکل می گیرند و با تغییر ارزش ها، هنجارها نیز دگرگون می شوند؟ چگونه نویسنده ما را به هنجارگرایی می خواند و هیچ گونه توجهی به مبانی ارزشی هنجارها ننموده، آن را مغفول و مسکوت باقی می گذارد؟!

۵. مانند دیگر مقالات کتاب، نقلیات نویسنده تأمل بر انگیز است. برای مثال، مطلبی را که در این مقاله به دو کولانژ نسبت داده، در جای دیگر (صص ۷۴ و ۱۵۲) به توکویل نسبت می دهد. این گونه موارد در کتاب به وفور یافت می گردد و اعتماد را از نقلیات نویسنده سلب می کند.

نویسنده، خط قرمز را موره [= هنجار اجتماعی] دانسته و می گوید:

بعضی از این موره ها عرف هستند، بعضی دیگر قانون و بعضی دیگر توسط مردم قرارداد و وضع می شوند ... بعضی هم به خرد گذشتگان یا منابع دینی متکی اند و ارزش خوانده می شوند (ص ۱۲۵).

بنابراین، نویسنده بعضی هنجارها را ارزش تلقی می کند. پس اگر

خطوط قرمز ارزش باشند، هنجار نیز هستند، ولی ممکن است هنجار باشد، اما ارزش نباشد.

بنابراین، جان کلام نویسنده این است که خط قرمز در عرصه عمومی، باید هنجارهایی باشند که توسط مردم و به طور بین الاذهانی وضع می شود. آن گاه سؤال این است که این هنجارها از کجا می آیند؟ آیا غیر از این است که این هنجارها از مبانی نظری و تئوریک (یعنی همان ارزش ها) بر می خیزند و نشأت می گیرند؟

در نتیجه، معنای گفتار نویسنده این می شود که اگر ارزش ها و احکام دینی توسط بین الاذهانی قبول شود، آن گاه هنجاری خواهد بود و تا زمانی که خصلت بین الاذهانی خود را حفظ کند، می تواند در عرصه عمومی باقی بماند.

حاصل دیگر گفتار این است که بین الاذهانی بودن، به یک هنجار در عرصه عمومی مشروعیت می بخشد و در جهان کنونی و با دست آوردهای معرفت شناسی، روشن است که این گونه خصلت بین الاذهانی، مصنوع تبلیغات، تصورات و پیش فرض هاست.

فصل ششم: دین و دموکراسی

اشاره

فصل ششم: دین و دموکراسی

زیر فصل ها

نگاهی به مقاله «دین دموکراتیک حکومتی»

نگاهی به مقاله «دین دموکراتیک حکومتی»

اشاره

نگاهی به مقاله «دین دموکراتیک حکومتی»

نویسنده در مقاله «دین دموکراتیک حکومتی»، نسبت دین و دموکراسی را مورد پرسش و بررسی قرار می دهد و برای پاسخ گویی به این پرسش، نخست مدل های دموکراسی (حداکثری، (۱) حد وسطی (۲) و

۱- که در آن همه قدرت در اختیار توده هاست ص ۱۳۱.

۲- حکومت قانون... رعایت حق اقلیت برای آن که بتواند از طرق مسالمت آمیز و قانونی به اکثریت تبدیل شود ص ۱۳۲.

حداقلی (۱) و سپس روایت‌ها از دین (روایت عرفانی، روایت فقهی، روایت ایدئولوژیک، روایت فرهنگی و روایت عصری) را توضیح داده، نظر می‌دهد که:

تنها روایتی از دین که می‌تواند با دموکراسی نسبتی برقرار کند، روایت عصری [یا عرفی] از دین است (ص ۱۳۶).

نویسنده برای تدقیق رابطه میان دین و دموکراسی، به نسبت میان حاملان این دو مقوله (روحانیون و نخبگان طبقات متوسط جدید) می‌پردازد و برای هماهنگی حاملان این دو مقوله، طرح «دین دولتی» را ارائه می‌کند که زمینه «فقه عمومی» یا «فقه المصلحه» را فراهم آورده است. چنین دین و فقهی در مسیر «عرفی شدن» یا «عصری شدن» و «پلورالیسم سیاسی» خواهد افتاد. در این جا محورهای عمده مقاله را بررسی می‌کنیم:

اول _ دین دولتی

اول _ دین دولتی

نظر نویسنده این است که برای توسعه و دموکراسی، به دولتی کردن دین نیازمندیم و دولتی کردن دین، امکان پیدایش فقه عمومی بر اساس فقه المصلحه را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب دین عرفی تر شده، ظرفیت‌های دموکراسی توسعه پیدا می‌کند و این خود به پلورالیزه کردن

۱- در فضای سیاسی تنها چند گروه از نخبگان حق رقابت سیاسی دارند... این نوع دموکراسی نخبه‌گرا، فاصله اندکی با خودکامگی و انحصار قدرت دارد ص ۱۳۳.

نهاد دین و در نتیجه دموکراسی بیش تر می انجامد.^(۱) دین هر چه دولتی تر شود، استعداد پذیرش مدارا و تساهل را بیش تر خواهد داشت.

البته از آن جا که نویسنده، دین را ناظر به امور ثابت، غیردنیوی و خارج از حوزه عمومی می داند، اصل این پدیده را مرضی و آسیب شناختی تلقی می کند که چاره ای از آن نیست و در عین حال آثار مطلوب و مفیدی نیز دارد. ضابطه صحت و سلامت دین از نظر او، خصوصی شدن دین و احیانا شخصی شدن آن است؛ زیرا دین از اساس، امری خصوصی است و ورود آن در عرصه سیاست، به خاطر اوضاع کنونی عالم است که ما ناچاریم تمام داشته های خود را به صحنه بیاوریم و دین را نیز عرفی کنیم.

بنابراین، جان کلام نویسنده این است که از آن جایی که دین، مبنای تئوری دولت دینی در جمهوری اسلامی ایران است، باید خود را با واقعیات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، بین المللی و... وفق دهد و در سازگاری و انطباق با واقعیات، لاجرم عرفی و عصری شده، واقعیات را توجیه تئوریک کند. بدین گونه، الزامات ناشی از واقعیات، دین دولتی و دولت دینی را دموکراتیزه و پلورالیزه خواهد کرد.

پرسشی که در این جا پیش می آید، این است که با تأثیر واقعیات بر دین و تئوری دینی، چه حاجت به این تلاش های تئوریک،

۱- نویسنده رابطه میان پلورالیسم دینی و پلورالیسم سیاسی را در ضمن مناظره با سروش متذکر شده است. بعدها این رابطه بر سر میز صبحانه در آلمان به سروش الهام گردید. نک: آیین شهریاری و دینداری، عبدالکریم سروش، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹، چ ۱، ص ۴۸.

نظریه پردازانه و ارائه تر «دین عرفی» است؟!!

لابد نویسندگان صرف مواجهه با واقعیات و زمینه را برای دولتی تر شدن و دنیوی شدن فقه و دین کافی نمی داند که به چنین نظریه پردازی های وسیعی دست زده است. همین مسئله نشان دهنده نادرستی نظریه نویسندگان در باب سکولارشدن دین، در پی ورود به عرصه عمومی و سیاست است که می خواهد با تئوری پردازی آن را جبران کند!

دوم _ دموکراسی حداقلی

دوم _ دموکراسی حداقلی

نویسندگان تنها مدل دموکراسی قابل جمع با دین را دموکراسی حداقلی، قابل مشاهده است و می داند که از نظر او، فاصله اندکی با خود کامگی و انحصار قدرت دارد، در حالی که در سخنان امام راحل _ بنیان گذار جمهوری اسلامی _ و به طور عملی و عینی در مراحل گوناگون تاریخی در جمهوری اسلامی ایران، تحقق دموکراسی حد وسط یعنی رعایت حق اقلیت برای آن که بتواند از طرق مسالمت آمیز و قانونی به اکثریت تبدیل شود، قابل مشاهده است و این، حادثه ای است که در دوره های گوناگون و متعدد انتخاباتی، در جمهوری اسلامی ایران رخ داده است. بنابراین، با وجود تلاش تئوریک نویسندگان برای جمع کردن میان دین و دموکراسی حداقلی با ارائه تئوری دین عرفی یا عصری، واقعیت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران یک قدم جلوتر از آرمان مقطعی و تلاش تئوریک ایشان بوده است.

نویسندگان از میان روایت های عرفانی، فقهی، ایدئولوژیک، فرهنگی و عصری از دین، تنها روایت عصری را سازگار با دموکراسی معرفی

می‌کند. آن چه نویسنده در باب روایت عرفانی می‌گوید، تنها درباره برخی روایت‌های سطحی و قشری صحیح است و گرنه روایت‌های دیگر عرفانی متصور است که با دموکراسی نیز سازگار افتد. برای مثال، امام عارف در مصاحبه‌های گوناگون، تأکید فراوان بر دموکراسی داشت و نیز آن چه نویسنده در باب روایت ایدئولوژیک می‌گوید، ممکن است با بعضی روایت‌های ایدئولوژیک چپ یا فاشیستی انطباق داشته باشد و گرنه روایت‌های ایدئولوژیک دموکراتیک یا لیبرالیستی، صد البته از نظر نویسنده نیز با دموکراسی سازگار است. همین طور روایت فقهی سازگار با دموکراسی متصور است، کما این که فقه امام راحل با دموکراسی ناسازگار نبود. روایت فرهنگی نیز از نظر نویسنده بلاقتضاء است و می‌تواند با دموکراسی سازگار باشد.

آن چه نویسنده درباره سازگاری روایت عصری با دموکراسی می‌گوید، تنها با بعضی اشکال آن هماهنگ است و گرنه روایت عصری در اعصار ماقبل‌خرد، در چارچوب تحلیلی نویسنده، را نمی‌توان با دموکراسی سازگار به حساب آورد! بنابراین، برخلاف نظر نویسنده، چندان نسبت ذاتی و ارتباط یا تقابل میان این روایات از دین و دموکراسی وجود ندارد!

سوم _ فقه و دموکراسی

سوم _ فقه و دموکراسی

نویسنده در تبیین نسبت روایت فقهی از دین با دموکراسی حداقلی می‌گوید:

در تنظیمات دموکراتیک، تبعیت اقلیت از اکثریت در امور مربوط به حقوق عمومی، جزء ضروریات و قواعد بازی است و الا چنین نظامی

پا نمی گیرد، حال آن که در قرائت فقهی از دین، هیچ مبرّر و حجت شرعی، برای رعایت اصل تبعیت اقلیت از اکثریت نداریم (ص ۱۳۳).

و همین مطلب را موجب ناهماهنگی روایت فقهی با دموکراسی حداقلی می داند.

آشنایان با مسائل فقهی می دانند که تبعیت مقلدان از مجتهد، بر اساس «فتوا» و تبعیت مردم از حاکم بر اساس «حکم» است و «حکم» فقیه حاکم، نه تنها بر مقلدانِ دیگر مجتهدان، بلکه بر خود آن مجتهدان نیز نافذ است. نویسنده از آن جا که فقه را ناظر بر حقوق خصوصی (ص ۱۴۶) می داند، گمان برده است که تنها رابطه فقهی بین مردم و مجتهد، رابطه «تقلید» است و از رابطه فقهی «حکم» بین مردم و مجتهد که در کتاب «القضاء» بحث می شود، غفلت نموده. وی بنا بر این اشتباه تحلیلی، نظر می دهد که روایت فقهی از دین با دموکراسی سازگار نیست. در حالی که اگر با گرایش اکثریت به یک فقیه، عنوان حاکم برای او ثابت گردد، و این مطلب از نظرات امام راحل قابل استنتاج است، در این صورت حکم این حاکم _ و نه فتوای او _ بر مقلدان دیگر مجتهدان و نیز بر خود آن مجتهدان نافذ است؛ زیرا دیگر مقام، مقام اجتهاد، تقلید، مفتی و مستفتی نیست، بلکه مقام حاکم و حکومت است. در قضیه تحریم تنباکو نیز تبعیت دیگر مجتهدان یا مقلدان دیگر مجتهدان از میرزای شیرازی، به جهت این بود که نظر او را حکم تلقی نمودند و نه فتوا. بنابراین، حکم او را بر خود نافذ دانسته و از آن تبعیت کردند.

جالب این است که نویسنده در ادامه بحث (ص ۱۴۴) در تعریف «دولت دینی»، آن را دولتی معرفی می کند که قواعد حقوق عمومی و

حقوق اساسی آن از فقه استخراج شده باشد.

چگونه می توان از فقهی که نویسندگان آن را تنها ناظر بر حقوق خصوصی می دانند، قواعد حقوق عمومی و حقوق اساسی استخراج کرد؟!

ممکن است نویسندگان پاسخ دهد، با داخل کردن عنصر مصلحت در فقه، چنین تحولی در فقه رخ می دهد. پاسخ چنین اشتباه مضاعفی از مباحث گذشته، درباره مصلحت روشن شد که: اولاً برداشت و تبیین نویسندگان از عنصر مصلحت نادرست است. ثانیاً مصلحت، عنصر جدیدی در فقه شیعه نیست. بنابراین، در قرائت فقهی از دین، مبرر و حجت شرعی برای رعایت اصل تبعیت اقلیت از اکثریت وجود دارد که عبارت است از «حکم» حاکم شرع. این مطلب در فقه شیعه، در کتاب «القضاء» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

به علاوه، نویسندگان سنگ بنای پلورالیسمی را که دموکراسی بر آن بنا می شود، تکثر در مرجعیت می داند. (ص ۱۴۵) بنابراین:

۱. می خواهد از روایت فقهی برای دموکراسی مدد بگیرد، در حالی که در گذشته، نسبت میان روایت فقهی و دموکراسی را انکار کرده است و این جا خود به آن تمسک می کند.

۲. عرضه دکترین های متفاوت و متنوع و روایت های متعدد از فقه عمومی و حقوق اساسی چیزی است که آن را در جای دیگر (ص ۹۸)، مایه تفاوت فقه و حقوق دانسته که باید رفع و رجوع شود و فقه به

قانون تبدیل گردد. (۱)

در آن جا گفتیم که دریافت نویسنده از نسبت فقه، حقوق، قانون و ویژگی های هر کدام اشتباه است. در این جا، تناقض موجود در اندیشه نویسنده را یادآور می شویم.

چهارم _ خصوصی بودن فقه

چهارم _ خصوصی بودن فقه

نویسنده می گوید:

یکی از مشکلات فقه آن است که متعلق احکامش، اشخاصی حقیقی هستند ... (ص ۱۴۶).

در ادامه نیز نویسنده به فتوای یکی از مجتهدان استناد می کند.

۱. گفتار نویسنده در این جا عجیب است. مگر نه این است که از دل همین فقه، ولایت فقیه و ولایت عامه بیرون آمده که مَثَلِ اعلای شخص حقوقی است؟!!

اگر مجتهدی در موردی خاص فتوایی داده که در آن منافع و مصالح اشخاص حقیقی را نیز در نظر گرفته است، آیا به این معناست که متعلق احکام فقه، اشخاص حقیقی است؟! آیا می توان به استناد یک فتوا، آن هم بدون تجزیه و تحلیل آن، حکم عام برای علم گسترده ای چون فقه صادر کرد؟! آیا این روش، علمی و تحقیقی است؟!!

۲. علاوه بر ولایت فقیه و ولایت عامه و مانند آن که از همین فقه ناشی شده است، آشنایان با فقه می دانند که در موارد گوناگون در

۱- این مورد را باید یکی دیگر از موارد تناقض گویی در کلام نویسنده دانست که از طرفی نقش مثبت دکترین های متفاوت فقهی را پذیرفته، تأیید می کند و از طرف دیگر، با تحلیلی نادرست به انکار و تخطئه آن می پردازد!

کتاب های فقهی، به مسئله دولت و حکومت اشاره و استناد گردیده است. (از جمله نك: کتاب الجهاد، کتاب القضاء، کتاب الحدود، کتاب القصاص، کتاب الديات و...).

پنجم _ فقه شناسی

پنجم _ فقه شناسی

آیا نویسنده یک دوره فقه را مرور کرده است؟! (۱) آموزشی در این باره دیده است؟ توانائی های لازم را در این زمینه دارد یا این که با همین متدهای علمی که نمونه اش را در این جا ملاحظه می کنیم، دست به تحلیل، تعمیم و تئوری پردازی زده است و برای مطالعه و مرور انجام نگرفته هم، پیشاپیش حکم صادر می کند؟!

ششم _ فقه و دولت

ششم _ فقه و دولت

روشن است که درگیری بیش تر آیات و فقه با عرصه سیاست و دولت، موجب گسترش و بسط احکام فقه در عرصه دولت، سیاست و حوزه عمومی خواهد شد، ولی ادعای نویسنده چیز دیگری است. او می گوید:

هر قدر دین، دولتی تر شود، (۲) زمینه تأسیس (۳) و گسترش «فقه عمومی» مهیاتر می شود، فقهی که مناط احکامش «مصلحت» است (۴) و به

۱- اشاره به گفته نویسنده است که: «اگر یک دوره فقه را مرور کنیم...» ص ۱۴۶.

۲- نه این که حضور بیش تری در عرصه دولت و سیاست بیابد، بلکه دولتی شدن و دولتی تر شدن آن مدنظر است.

۳- یعنی تاکنون چنین فقهی در اسلام و تشیع بی سابقه بوده است و باید پس از این تأسیس شود و معلوم نیست که این همه متون فقه سیاسی چگونه بدون تأسیس فقه عمومی تألیف یافته اند!

۴- آیا در دنیا هیچ سیستم حقوق عمومی را سراغ داریم که مناط احکام آن، تنها و تنها مصلحت باشد، نه اصول، ارزش ها، مبانی و اهداف؟! مگر این که نظر نویسنده این باشد که: درست است که در دنیا سیستم های حقوق عمومی، مبتنی بر اصول، مبانی، ارزش ها و اهداف هستند، ولی لزوماً فقه شیعه باید در عرصه عمومی تنها و تنها مناط احکامش مصلحت گردد تا بدین گونه سریعاً عرفی و سکولار شود؛ زیرا اقتضای تئوری پردازی نویسنده چنین است! اما این مصلحت چیست و ضابطه آن کدام است؟ نویسنده در هیچ جا به این مطلب مهم که اساس نظریه فقه المصلحه اوست، اشاره نمی کند!

عبارتی می توان آن را «فقه المصلحه» نامید (۱) (ص ۱۴۶).

دریافت نویسنده از فقه، ولایت فقیه و مصلحت به طور کلی با نظر امام راحل متفاوت است و دستگاه فقه تشیع، از گذشته با این عنصر آشنایی داشته است. ولایت فقیه و مصلحتی که مورد نظر نویسنده است، به عرفی شدن و سکولار شدن اسلام و فقه منجر می گردد و از آن جا که این سکولاریزاسیون به دموکراتیزه شدن دین و دولت می انجامد، از نظر نویسنده مطلوب است!

هفتم _ مسیحیت شناسی

هفتم _ مسیحیت شناسی

نویسنده در تبیین مراتب و مراحل نزول دین، به بحث از ظرف عینی اسلام پرداخته، آن را با ظرف عینی مسیحیت مقایسه می کند و می گوید:

مقایسه کنید ظرف عینی اسلام را با ظرف عینی مسیحیت که مشحون بود از سنن عقلانی یونانی و رومی. در اولی، دین وظیفه تمدن سازی را هم به عهده داشت و ناچار بود روح جاهلی و بدوی اعراب بادیه نشین را تلطیف کند، اما در دومی، دین در ظرف یک تمدن عظیم پا به عرصه نهاد و لذا توانست مسیر سنت آگوستین که می گفت: «ایمان خرد ماست»، آسان تر طی کند تا مسیر سنت آنسلم را که می گفت: «خرد ایمان ماست» (ص ۱۴۰).

۱- روشن است که نویسنده، مصلحت و فقه المصلحتی متفاوت از آن چه در اسلام و فقه اسلام معهود است را در نظر دارد. از جمله حوزه مصلحت در فقه اسلام اعم از حوزه عمومی است و تعریف و مکانیزم آن نیز چیز دیگری است. نک: نقد و بررسی «مصلحت» در مقالات گذشته.

بنابراین:

۱. ظرف عینی مسیحیت مشحون از سنن عقلانی یونانی و رومی بود.

۲. مسیحیت مسیر سنت آگوستین را که می گفت: «ایمان خرد ماست»، آسان تر طی کرد تا مسیر سنت آنسلم را که می گفت: «خرد ایمان ماست».

بررسی

واقعاً معلوم نیست که نویسنده گفتار آگوستین را چگونه می فهمد. آیا فهم نویسنده این است که مقصود آگوستین تقدم «خرد» بود؟! این موضوع با گفتار نویسنده در دیگر جاهای کتاب نمی سازد (صص ۱۹ و ۲۷) یا این که فهم نویسنده از جمله آگوستین، تقدم «ایمان» است که این، با ظرف تمدن عظیم و مشحون از سنن عقلانی یونانی و رومی چه ربطی دارد؟! مگر نفی و تخطئه خرد نیازمند سنن عقلانی است!؟

آسان تر طی کردن مسیر آگوستین یعنی چه؟ یعنی دین مسیحیت در مسیری که آگوستین ترسیم کرده بود، حرکت کرد؟

می دانیم که از نظر تاریخی این طور نیست و در نهایت، اندیشه آگوستین به اندیشه آکوئیناسی و تلفیق ایمان و خرد انجامید.

یا این که می گوید آن را آسان تر طی کرد؛ یعنی کنار گذاشت که این هم با مطالبی که نویسنده درباره لزوم جدایی دین از سیاست می گوید، سازگار نیست.

آیا جمله آگوستین _ تقدم ایمان بر خرد _ با سنن عقلانی یونانی و رومی سازگار است، یا جمله آنسلم، تقدم خرد بر ایمان؟!

آیا واقعا محتوای گفتار آگوستین با گفتار آنسلم متفاوت است؟

کالین براون که متأله مسیحی و پروتستان است، گفتار آنسلم را چنین گزارش می کند:

روش آنسلم در جمله معروف او خلاصه شده است: «ایمان می آورم تا بفهمم»^(۱). نظر مصلحین کلیسا در مورد حقیقت، اصولاً ادامه نظر آنسلم و نویسندگان کتاب مقدس است. این نظر به قول آنسلم این است: «من ایمان می آورم تا بفهمم»^(۲).

ویل دورانت نیز می گوید:

آنسلم به پیروی از قدیس آگوستینوس می گفت: من درصدد نیستم که ادراک کنم تا مگر از آن راه ایمان آورم من ایمان دارم تا مگر به برکت آن برایم ادراک حاصل آید.^(۳)

مشابه آن را از بیکن و دیگران نقل کرده است.^(۴) بنابراین، هم آگوستین و هم آنسلم از تقدم ایمان سخن می گویند^(۵) و از این نظر، تفاوتی میان این دو نیست و ترتیبی میان سنن عقلانی و تقدم ایمان بر خرد وجود ندارد!

۱- فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، برگردان: طاطه وس میکائیلان، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، چ ۱، صص ۱۳ و ۱۴.

۲- فلسفه و ایمان مسیحی، کالین براون، برگردان: طاطه وس میکائیلان، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، چ ۱، صص ۴۰ و ۴۱.

۳- تاریخ تمدن، ویل و آری یل دورانت، برگردان: گروه مترجمان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۴، صص ۱۲۶.

۴- تاریخ تمدن، ویل و آری یل دورانت، برگردان: گروه مترجمان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۴، صص ۸۸-۱۰۱۳.

۵- تفصیل کلام آگوستین و هم چنین گفتار آنسلم را می توان در این منبع دید: عقل و وحی در قرون وسطی، اتین ژیلسون، برگردان: شهرام پازوکی، انتشارات گزوس، چ ۲، فصل اول به ویژه صص ۱۸-۲۳. ژیلسون که خود اندیشمندی کاتولیک است، صریحاً آنسلم و بیکن را از خانواده فکری آگوستین معرفی می کند.

ظاهرا نویسنده از روش خاصی در نگارش استفاده می کند و آن این است که «شعر می گویم و معنا خودش می آید». نویسنده بدون اطلاع از تاریخ، کلام، شریعت و متون مقدس مسیحیت، درباره آن اظهار نظر و آن را با اسلام مقایسه می کند. متأسفانه اطلاعات او درباره اسلام، فقه شیعی، کلام اسلامی و متن وحیانی اسلام با آگاهی های او در باب مسیحیت نیز چندان توفیر ندارد!

نکته دیگری که شاید توجه به آن مفید باشد، آثار و نتایج مجادلات نوشتاری نویسنده و آقای سروش است. سروش در مقاله حکومت دموکراتیک دینی می گوید:

حکومت های دینی هم می توانند دموکراتیک و غیردموکراتیک باشند و این بستگی دارد به:

۱. میزان بهره ای که از عقل جمعی می برند.

۲. میزان حرمتی که به حقوق بشر می نهند.

جمع دموکراسی و دین، از نمونه های تاریخی توفیق بین عقل و شرع است و هر توفیقی که نظرا در این امر حاصل آید، در عمل هم تجلی خواهد کرد. (۱)

در پی مقاله سروش، مقالاتی نگاشته شد که در شماره های متعدد کیان به چاپ رسیدند و امکان جمع میان دین و دموکراسی را مورد پرسش جدی قرار دادند. مقاله حجاریان در همان راستای مورد نظر سروش که جمع اسلام و دموکراسی بود، نوشته شد، اما این بار امکان جمع میان اسلام و دموکراسی را از طریق روایت عصری یا عرفی _

همان دنیوی کردن اسلام _ میسر دانست.

موضوع دیگر این مجادلات، نسبت دین و ایدئولوژی بود که سروش چنین نسبتی را انکار می کرد و حجاریان وجود و تحقق این نسبت را لازمه مسیر عرفی شدن دین می دانست و نظریه قبض و بسط سروش را نیز منزلی در همین مسیر به حساب می آورد. در پی این مجادلات، سروش در مقالات گوناگون خود که برخی از آن ها در مجموعه مدیریت و مدارا به چاپ رسیده است،^(۱) متأثر از این مجادلات به موضوعاتی چون: سکولاریسم، دین دنیوی و مانند این ها می پردازد. تعاریفی که او از سکولاریزم ارائه می دهد و نمونه هایی که برمی شمارد، با تعاریف و نمونه های حجاریان مطابقت دارد. سروش در نامه «فقه در ترازو» حداقل دو جا از حجاریان نقل قول می کند.^(۲)

او در مصاحبه با ایسنا می گوید:

«بنده به معنایی که می گویم معتقد به جدایی دین و سیاست هستم... سیاست یک تدبیر کلان دنیوی است که سراپا چون و چراپذیر و نقدپذیر است و از طرف دیگر، مواضع دینی، مواضع چون و چرا ناپذیر و نقدناپذیر است. سیاست ذاتا سکولار است و این سکولاریته از آن نازدودنی است و هیچ گاه مقدس نمی شود.^(۳)

عجیب است که چگونه سروش نتوانسته خلط مباحث و مفاهیم حجاریان را دریابد و آن را به محک محکمت دینی بیازماید؟!

۱- از جمله نک: مقالات دین سکولار، ایدئولوژی و دین دنیوی، خدمات و حسنات دین، مدارا و مدیریت مؤمنان و معنا و مبنای سکولاریسم در کتاب مدیریت و مدارا.

۲- کیان، ش ۴۶، صص ۱۱ _ ۱۹.

۳- نشریه ندای اصلاحات، ش ۱۰، ص ۷.

بخش چهارم: عرفی شدن ایدئولوژی ها

اشاره

بخش چهارم: عرفی شدن ایدئولوژی ها

زیر فصل ها

دین و جامعه

دین و جامعه

اشاره

دین و جامعه

زیر فصل ها

نگاهی به مقاله «عرفی شدن ایدئولوژی ها»

نگاهی به مقاله «عرفی شدن ایدئولوژی ها»

اشاره

نگاهی به مقاله «عرفی شدن ایدئولوژی ها»

مقدمه

در بخش «عرفی شدن ایدئولوژی ها» که قسمتی از مناظره قلمی نویسنده با سروش است، نویسنده ایدئولوژیک شدن را منزلگاهی در مسیر عرفی شدن و سکولاریزه شدن دین دانسته، دنیوی شدن دین را امری محتوم تلقی می کند. در عین حال به جهت فوایدی که این دنیوی شدن دارد، آن را مطلوب معرفی می کند. در این جا مبانی دین شناختی نویسنده و نیز تاریخی گری او را که اساس نظریه پردازی اوست، بررسی می کنیم و با تناسب بیش تری که این بخش با پرداختن اجمالی به دورکیم و نقد دین شناسی او دارد، در ادامه، گزیده ای از مبانی دین شناسی دورکیم و انتقادهایی را که بر این مبانی وارد شده است طرح می کنیم:

اول _ مبانی دین شناختی نویسنده

اشاره

اول _ مبانی دین شناختی نویسنده

زیر فصل ها

۱. دین شناسی دورکیمی

۲. دین شناسی مسیحی

۳. دین یا لویاتان

۴. متن یا زمینه؟! دین یا تاریخ!؟

۵. دغدغه دین یا مدرنیته!؟

۱. دین شناسی دورکیمی

۱. دین شناسی دورکیمی

یک _ گونه شناسی دورکیمی

دورکیم با استناد به دین و فرهنگ غربی و مسیحی، گونه شناسی خاصی ارائه می دهد که مبنای دین شناسی او است. این گونه شناسی را نویسنده به عنوان گونه شناسی عام و ابتکاری، از جانب خود مطرح می سازد. هم چنین این گونه شناسی را به عنوان افتراق خاص دوران انتقال از

سنت به مدرنیته نیز معرفی می کند. گونه شناسی دورکیم چنین است:

از نظر دورکیم افتراق میان لاهوت و ناسوت پایه ای ترین افتراق در اندیشه بشری است (صص ۷۲ و ۷۳ _ ۱۵۲).

مهم ترین افتراق دوران انتقال [که] دورکیم آن را لاهوتی و ناسوتی [Sacred / Profane] ... خوانده است، همه این ها [یعنی تبیین های متفاوت] را می توان در گونه شناسی عام قدسی / عرفی [sacred / secular] مندرج کرد (ص ۱۵۲).

واضح است که گونه شناسی عام نویسنده همان گونه شناسی دورکیمی است و secular (دنیوی و ناقدسی) تعبیر دیگر profane (خارج از حریم قدسی) است.

دو _ تبیین مدرنیته بر پایه نظریه تقسیم کار دورکیم

نویسنده، تبیین دورکیم را از مدرنیته که بر نظریه تقسیم کار او استوار است، برای تبیین مدرنیته و فرآیند سکولاریزاسیون به کار برده و تحلیل و تبیین دورکیمی را به عنوان فرآیند عام و یک تئوری کلی عمومی و متاثوری که قرار است تمام تئوری های دیگر را پوشش داده و تبیینی از کل فرآیند تاریخ بشری و مدرنیته و جهان سوم و ادیان و اسلام و فقه شیعه عرضه کند، ارائه می دهد (در جاهای متعدد از جمله صص ۱۵۲ و ۱۵۳).

سه _ دین شناسی دورکیمی

دورکیم مبتنی بر این گونه شناسی، دین شناسی خاص خود را ارائه می کند که مورد تأیید نویسنده نیز هست:

اگر به قول دورکیم، جزء مقوم دین را سرمدیت فرض کنیم ... که ... خود را در حلیه های قدسی نظیر اسطوره ها، مناسک، شعایر و دگم ها می پوشاند (ص ۱۵۱ و نیز صص ۱۷ _ ۷۳).

به لحاظ نظری، اساسا دین با امور ثابت و مفاهیم قدسی سروکار دارد

هم چنین نویسنده نظریه تقسیم کار دورکیم را اساس تئوری (یا متاتئوری) سکولاریزاسیون خود قرار می دهد:

تقسیم کار اجتماعی ... همه سنت ها از جمله دین را به عصری شدن [همان سکولاریزاسیون مورد نظر نویسنده] فرا می خوانند (ص ۱۵۲).

نتیجه این سکولاریزاسیون نیز چنین است:

«دوران جدید که سامان آن ناشی از قرارداد و مبادله است، به نظمی وضعی نیازمند است که بدون آن، هویت جمعی میسر نیست. پس سنت های گذشته [از جمله دین!] با تحولات عصر، ناکارکرد می شوند و باید بتوانند برای پاسخ گویی به نیازهای جدید، خود را بازسازی کنند تا بتوانند نقش سامان دهی و ایجاد پیوندهای اجتماعی را مجددا بازی کنند (صص ۷۳ _ ۱۵۳).

بنابراین، سامان عرصه اجتماعی به قرارداد سپرده شده و دین در شرایط جدید نیاز به بازسازی دارد.

تذکر دو نکته در این جا مناسب است:

۱. منظور دورکیم از سرمدیتی که جزء و مقوم دین است، چیست؟

۲. مقصود از بازسازی دین چیست؟

سرمدیت مورد نظر دورکیم، همان جامعه است که آفریننده دین است و خود در پرده دین، تجلی و ظهور می کند. بازسازی دین نیز، ظهور و تجلی جدیدی از جامعه به شکل نوین خواهد بود (۱). بنابراین:

۱- «صور بنیانی حیات دینی» در حکم راه حل دورکیمی تضاد موجود میان علم و دین است. علم، با کشف واقعیت عمیق همه ادیان ... این اعتماد را به وجود می آورد که جامعه قادر است در هر دوره خدایان مورد نیاز خویش را بسازد. «علاق دینی، چیزی جز صور تمثیلی علاق اجتماعی و اخلاقی نیستند». ... دین، آفرینشی جمعی است. آرون، ص ۳۷۴؛ گیدنز دورکیم، ص ۱۸۶.

۱. دین شناسی نویسنده و نظریه او در باب سکولاریزاسیون، برگرفته از نظریات دورکیم است. نظریات دورکیم از جمله مبتنی بر تصور خاصی از دیانت مسیحی است (۱) که میان دین و دنیا تمایز و تفکیک قایل است. نویسنده این تفاوت و تمایز میان دین و دنیا را به دو گانه قدسی _ عرفی تبدیل کرده است.

۱. تعبیر عرفی برابر نهادی برای **profane**، به معنای خارج از حرم، حریم و **secular** به معنای دنیایی (این جهانی، این زمانی) است. در اندیشه اسلامی (و شرقی) دو گانه قدسی _ عرفی وجود ندارد.

۲. هم چنین تقابل قدسی _ عرفی در زبان فارسی یا زبان عربی وجود ندارد و به طور کلی، معنای قدسی و عرفی در این زبان چیز دیگری است. مقصود دورکیم از قدسی، **sacred**، امور ثابت، در حرم و محترم بود، در حالی که در فرهنگ قرآنی، مقصود از قدسی، نهایت طهارت و پاکی است و از جمله و به خصوص در امور دنیوی و سیاسی نیز این واژه به کار رفته است.

فَائِي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَّا- يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِي غَيْرَ مُتَّعِجٍ» (۲).

۱- دین شناسی دورکیمی مورد انتقاد خود نویسنده نیز هست، از جمله نک: صص ۱۶۸ _ ۱۹۳.

۲- نهج البلاغه، نامه ۵۳.

[ای مالک] همانا من بارها از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم می فرمود: امتی به پاکی و قداست نرسد مگر اینکه حق ناتوان را از قدرتمند با صراحت و روانی کلام بگیرد.

بنابراین از نظر اسلام، پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام، صحنه سیاست، اجتماع و قدرت، صحنه ای است که لزوماً باید قدس، قدسی، تقدس و تقدیس در آن تجلی یابد، کما این که اسلام دین طهارت است (بنی الاسلام علی الطهاره) و واژه طهارت در قرآن کریم، در عرصه های متنوع اقتصادی، خانوادگی، جنسی و... به کار رفته است. در مقابل عرف و معروف نیز منکر قرار دارد، نه قدسی!

یکی از نویسندگان معاصر که انتظار می رود آشنایی خوبی هم با اسلام و فرهنگ اسلامی داشته باشد، می گوید:

من معتقد به جدایی دین و سیاست هستم؛ زیرا صحنه سیاست، صحنه قدسی نیست و فوق چون و چرا نمی باشد و صحنه سیاست، صحنه نقد است. (۱)

در حالی که از نظر پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام، صحنه سیاست که صحنه قدرت است، از آن جایی که صحنه نقد و چون و چرا و صحنه گرفتن حق ضعیف از قوی (صاحب قدرت) است، قدسی است!

۲. دین شناسی مسیحی

۲. دین شناسی مسیحی

دین شناسی دورکیمی ریشه در دین شناسی مسیحی داشته، نشأت گرفته از آن است، کما این که سکولاریزاسیون نیز سابقه و تبیین مسیحی دارد:

۱- نک: مصاحبه با آقای سروش در سایت اینترنتی ایران امروز و نیز هفته نامه ندای اصلاحات، سال اول، ۱۹ مرداد ۱۳۸۱، ش ۱۰، صص ۶ و ۷.

۱. اگر نخواهیم این آیه انجیل که سهم قیصر را به قیصر و سهم خدا را به خدا واگذار را به عنوان سابقه ای برای تبیین فرآیند عرفی شدن تلقی کنیم ... (ص ۷۵).

۲. این که در کتاب مقدس آمده است: سهم خدا را به خدا واگذار و سهم قیصر را به قیصر، دقیقاً به این معناست که دین به ساحه خصوصی معطوف می گردد (ص ۷۹).

کما این که دولت مدرنِ هابزی نیز که مورد علاقه و استناد نویسنده است، از چنین دین شناسی مسیحی نشأت گرفته است:

۳. هابز (که وی را پایه گذار اندیشه دولت مدرن دانسته اند) نیز در تفسیر آیه امر قیصر را به قیصر و ابگذارید و امر خدا را به خدا می گفت: تمام سپهر عمومی، در قبضه قدرت قیصر است و کلیسا متولی فضای خصوصی است. (۱) قیصر [دولت] خلیفه الله است و لویاتان [خدای زمینی] همه شئون خدا را دارد.

۳. دین یا لویاتان

۳. دین یا لویاتان

نویسنده ادعا می کند که سامان دوران جدید، ناشی از قرارداد و مبادله است. پرسش این است که ضمانت قرارداد به چیست و پشتیبان قرارداد چیست؟

هابز که از نظر نویسنده، پایه گذار اندیشه دولت مدرن است، به صراحت می گوید:

«قراردادها بدون قدرت شمشیر الفاظی توخالی بیش تر نیستند» (۲).

بنابراین، سامان دوران جدید در نهایت و در واقع ناشی از قدرت

۱- البته مانند بسیاری دیگر از نقلیات نویسنده، این نقل نیز نه با مبانی هابز سازگار است و نه با کتاب او.

۲- لویاتان، ص ۱۸۹.

است، ولی قدرتی سکولار، دنیوی و غیر دینی. از نظر نویسنده، عرصه عمومی به قرارداد (قدرت دنیوی) و عرصه خصوصی به کلیسا واگذار می شود و چنین مطلبی را نیز به هابز نسبت می دهد، در حالی که هابز به صراحت می گوید:

«دین آن است که حاکم مدنی بگوید.»

کما این که برخلاف نقل نویسنده _ که هابز، عقل را مفسر انجیل دانسته است، _ هابز می گوید:

مفسر واقعی و نهایی انجیل، حاکم مدنی است و هر تفسیری را که او روا بداند، صحیح و مجاز است. بنابراین، نه تنها عرصه عمومی به قدرت دنیوی سپرده شده، بلکه حتی عرصه خصوصی نیز جولانگاه قدرت دنیوی است و دین تا آن جا مجاز و روا است که قدرت دنیوی اجازه بدهد و دین و حقیقت آن چیزی است که قدرت دنیوی بگوید و روا بدارد. (۱)

۱- برای آشنایی با اندیشه هابز درباره رابطه دین و دولت، به این جملات توجه کنید: «اسفار کتاب مقدس تنها وقتی نزد هر ملتی در حکم شرع، یعنی قانون هستند که قدرت حاکم، آن را به چنین عنوانی تصدیق کرده باشد» ص ۳۳۲. «در خصوص این مسئله [یعنی راست بودن گزارش معجزات] ما نباید عقل یا وجدان خصوصی خودمان را قاضی قرار دهیم، بلکه باید عقل عمومی یعنی عقل جانشین عالی خداوند [یعنی حاکم مدنی] را داور سازیم... وقتی به مسئله اعتراف و اقرار به باور و عقیده خود در آن خصوص [یعنی اعتقادات به معجزات] می رسیم، عقل خصوصی می باید خود را تسلیم عقل عمومی یعنی عقل جانشین و نماینده خداوند [یعنی حاکم مدنی] کند» (ص ۳۸۰). «البته این جانب در این مورد و در مورد تمامی مسائل دیگری که حل آن ها بستگی به کتاب مقدس بر طبق تفسیر مجاز از جانب دولت داشته باشد، تسلیم هستم و خود را از اتباع آن دولت می دانم» (ص ۳۸۱). «هیچ کس جز شخص حاکم در دولت مسیحی... نمی تواند از کلام خداوند آگاه گردد... آنان که جانشین ابراهیم در دولت ها هستند [یعنی حاکم مدنی] تنها مفسران کلام خداوند محسوب می شوند» (ص ۳۹۷). «هر کسی که در دولت مسیحی جای موسی را بگیرد [یعنی حاکم مدنی]، تنها پیام آور خداست و تنها مفسر فرامین اوست» (ص ۴۰۰). «او حتی مغایرت رفتار با قانون سلطان را موجب تکفیر و ارتداد می داند» (ص ۴۲۶). بلکه حاکم مدنی را مهبط وحی الهی می انگارد: «و هم ایشان اند [یعنی حاکم مدنی] که پیشوایان عالیه دین اند و تنها اشخاصی هستند که برای مسیحیان از جانب خداوند سخن می گویند، الا این که خداوند این روزها با ایشان [یعنی حکام مدنی] به طرز فوق طبیعی سخن می گوید... پس شخصی که همه کسانی که از هیچ وحی و الهام خاصی برخوردار نیستند [یعنی پیامبر نیستند و تشخیص پیامبری هم بر عهده حاکم مدنی است]، باید به وی ایمان آورند. در هر کشوری همان پیشوای عالیه، یعنی همان حاکم مدنی است» صص ۴۸۱ و ۴۸۲. بلکه هابز از همه این ها بالاتر می رود و می گوید: «حکام دنیوی، نمایش و جلوه خداوندند و نیز حکام مادون را می توان نمایش و تصویری از حاکم اصلی دانست» (ص ۵۲۷).

بنابراین، سخن بر سر تقسیم دو عرصه و دو حوزه عمومی و خصوصی نیست، بلکه سخن بر سر قبضه شدن تمامی عرصه ها به دست قدرت دنیوی است. در واقع، درون مایه و نتیجه نظریه نویسنده این است که از دین در تمامی عرصه ها خلع ید شده، تمامی عرصه های بشری به لویاتان سپرده شود.

لویاتان، واژه ای عبری است که در عهد عتیق به کار رفته و هابز کتاب خود در فلسفه سیاسی را به لویاتان نام گذاری کرده است. معنای لویاتان، بزمجه دریایی یا تمساح است. از نظر هابز، قدرت دنیوی همانا تمساح است که خدای دریاهاست و قدرت دنیوی هم در واقع مانند لویاتان برای خود خدایی است. در واقع، سخن بر سر انتخاب یکی از دو قدرت یا یکی از دو خدا یا یکی از دو حاکم است: قدرت دینی یا قدرت دنیوی، خدای خالق و رب حقیقی یا خدای زمین و قدرت و

سیاست و حاکم دینی یا حاکم دنیوی.

تقابل میان دین و لویاتان [تمساح]، آدمی را به یاد آنانی می اندازد که در زمان خلافت حضرت امیر، از روی مسخرگی به جای آن که با علی بیعت کنند، با تمساحی بیعت کردند! (۱)

راه و مشی و آرزوی کسانی که به جای جمهوری اسلامی، جمهوری سکولار را طالب و سکولارشدن جمهوری اسلامی را آرزومندند، بی شباهت به انتخاب و مشی این دست افراد نیست.

۴. متن یا زمینه؟! دین یا تاریخ!؟

۴. متن یا زمینه؟! دین یا تاریخ!؟

نویسنده از طرفی می گوید:

هر دین و فرهنگی ظرفیت هر نوع تغییر در هندسه را ندارد (ص ۱۶۱).

و ادیان را در رویارویی با شداید احوال در عرصه اجتماعی و در دوران انتقالی، متفاوت می داند و داشته ها و توانایی های آن ها را متفاوت می بیند (ص ۱۵۹). بنابراین، به نوعی به دین و متن اصالت می دهد، ولی از طرف دیگر در پاسخ به این پرسش که:

پس آیا به نظر جناب عالی، جوهره دین که به تعبیر شما مجموعه ای از دگم ها، ارزش ها و آموزه هاست، از پیش خود هیچ جهت و اقتضای خاصی ندارد و در هر زمینه ای که قرار گیرد، رنگ آن را به خود می پذیرد؟

می گوید:

بلکه این متن یا text از پیش خود سخنی ندارد. در واقع context است که تمام این textها را به سخن در می آورد (ص ۲۲۳).

۱- کتاب الخصال، ابن بابویه قمی صدوق، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، ۱۴۰۳ هـ، ص ۶۴۴، ش ۲۶.

و در نتیجه، به زمینه و به خصوص موقعیت تاریخی در مقابل متن و دین اصالت می دهد.

می توان در دفاع از نویسنده، نوعی تعامل میان متن و زمینه را به او نسبت داد، به این قرینه که می گوید:

هر کس به فراخور ظرفیت وجودی خود و ظروف عینی محاط در آن، از دین بهره می گیرد و به نحوی خاص عناصر دینی را معماری می کند (ص ۱۶۱).

سخن بر سر سهم این دو در این تعامل و ثقل هر یک است. چنان چه نویسنده به نقش و اهمیت متن به خصوص توانایی ها و پویایی های درونی اسلام توجه داشت، هیچ گاه به طرف تعمیم و تحمیل الگوی غربی _ مسیحی دین شناسی و سکولاریزاسیون نمی رفت. به نظر می رسد که نویسنده با وجود اذعان به سهم و ثقل متن، عملاً به طرف تاریخی گری رفته است.

۵. دغدغه دین یا مدرنیته؟!

۵. دغدغه دین یا مدرنیته؟!

نویسنده در مقدمه کتاب اظهار می دارد که اهمیت مسئله سکولاریزاسیون برای او به جهت این بود که:

در این شرایط، طبیعی بود که ... سرنوشت امر قدسی در جهان عرفی شده، دغدغه اصلی یک فرد مسلمان بشود (ص ۱۰).

بنابراین، نویسنده به عنوان یک فرد مسلمان، دغدغه اصلی خود را سرنوشت امر قدسی معرفی می کند. نویسنده در این جا (بخش عرفی شدن ایدئولوژی ها) در پاسخ این پرسش که آیا ایدئولوژیک شدن دین و سنت مطلوب است، می گوید:

پاسخ این سؤال کاملاً به دغدغه ها و دل مشغولی های ما بستگی دارد.

اساساً مقوله مطلوبیت، امری ارزشی است (۱) و بستگی به دیدگاه‌های متفاوت دارد. ... برای کسی که تمایل دیگری دارد، ممکن است مسئله فرق کند. مثلاً بسیاری از پیوریتان‌ها به این امر واقف بودند که به صحنه کشاندن قدسیات، آن‌ها را عرفی می‌کند، اما چون دغدغه اصلی آن‌ها پیشرفت و ترقی بود، ... دین را به سکوی پرتابی بدل کردند که ذخیره و سوخت لازم برای گذار به شرایط نوین را فراهم آورد (ص ۱۵۹).

او در ادامه مناظره، ایدئولوژیک شدن دین را به دلایلی که بر می‌شمارد، مطلوب می‌داند با این تأکید که:

البته مقصود از مطلوبیت در امور اجتماعی مفیدیت است، نه حقانیت (صص ۱۶۶ و ۱۶۷).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نویسنده به اقتضای همان تاریخی‌گری معهود، بیش‌تر دغدغه مدرنیته را دارد تا دغدغه دین!

دوم _ تاریخی‌گری

اشاره

دوم _ تاریخی‌گری

چالش نویسنده در این مناظره درباره ممکن بودن و مطلوب بودن ایدئولوژیک شدن دین است. اساس، پایه و مایه استدلال نویسنده نیز تاریخی‌گری است که به نمونه‌های آن در پاورقی اشاره شده است. (۲)

۱- جای این پرسش از نویسنده وجود دارد که این ارزش‌گذاری از کجا می‌آید؟

۲- الف) «سنت‌ها و ادیان در مسیر عرفی شدن در منزلگاه‌های متعددی از شبه دین اتراق می‌کنند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها ایدئولوژی‌های متنوع است» (ص ۱۵۴). _ «در غرب نیز فرآیند عرفی شدن از منزل ایدئولوژیک شدن عبور کرده است» (ص ۱۵۴). _ «گویی کاروان جوامع مختلف بشری ناگزیرند هر یک به نوبه خود مدتی را در این منزل [ایدئولوژی] توقف کنند» ص ۱۵۵. _ «برای کشورهای دیرتر توسعه یافته ... شاید ورود به منزل ایدئولوژی یک ضرورت اجتماعی و تاریخی هم باشد ...» (ص ۱۵۶). _ «ایران نیز مانند همه کشورهای در حال توسعه، «عصر ایدئولوژی» و «عصر عمل» را تجربه کرده است» (ص ۱۵۷). ب) «بسیاری از عناصر دینی که با روح عصر مطابقت نداشتند ...» (ص ۱۶۰). ج) «در کشورهای پیرامونی، هنوز از عصر اسطوره و دین گذر نکرده و کوبه عصر خرد هویدا نشده، وارد عصر ایدئولوژی می‌شویم» (ص ۱۶۳). _ «هنگامی که وارد «عصر عمل» و «عصر ایدئولوژی» می‌شویم، همه چیز مسخر روح عصر می‌شود» (ص ۱۶۴). _ «چه آن که مسخر روح عصر خرد است و به عصری کردن معرفت دینی ... می‌پردازد و چه آن که مسخر افسون عصر عمل است و به هندسی کردن معرفت دینی ... مشغول است» (ص ۱۶۶).

از نظر نویسندگان، ایدئولوژیک شدن دین ممکن و بلکه مطلوب است؛ زیرا روح عصر و اقتضای مرحله تاریخی چنین است. تعبیرات نویسندگان نشان می‌دهد که او برای روند تاریخ مسیر و منزلگاه‌های مشخصی قایل است که با ورود به هر عصر و منزلگاهی همه چیز مسخر روح آن عصر می‌شود (و ظاهراً در جوامع پیرامونی چند روح از آن چند عصر در زمان واحدی حلول و هر یک جداگانه افرادی را مسخر خود کرده است).^(۱)

نویسندگان برای این تاریخی‌گری خود استدلالی عرضه نکرده است و آن را به صورت یک مبنای نظری پذیرفته است. به نظر می‌رسد تاریخی‌گری برای نویسندگان یک ضرورت محتمل است. در بررسی مقاله یواخیم فیوره ای دیدیم که نویسندگان، از نظر شخصیتی و روانی تحت تأثیر اوست و شخصیت و اندیشه‌های او را برای خود الگو قرار داده است. یواخیم فیوره ای را مبدأ و مبدع تاریخی‌گری می‌دانند و هگل را نیز تحت تأثیر تاریخی‌گری یواخیم به شمار می‌آورند. هم چنین یواخیم فیوره ای در تکامل گرایانی چون: کنت، اسپنسر و امثال دورکیم نیز مؤثر بوده است. نویسندگان در مقالات خود به گروهی از نویسندگان

۱- آدم به یاد «تسخیرشدگان» داستایوفسکی می‌افتد!

که تحت تأثیر یواخیم هستند، استناد می‌نمایند و قرارداد‌گرایی نویسنده را نیز می‌توان در دل این تاریخی‌گری او جای داد. هم‌چنان که در مورد قرارداد دیدیم که در نهایت به «قدرت» انجامید، ظاهراً تاریخ‌گری نیز از منتهی شدن به «قدرت» ناگزیر است (۱). بنابراین به نظر می‌رسد پایان یافتن کتاب «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری» به نیچه، بسیار مناسب و به جا باشد. تحلیل‌های متفاوتی از نیچه وجود دارد. برداشت نویسنده از نیچه این است که او فیلسوف و اندیشمندی ملحد بوده است. (ص ۳۲۷)

روشن است که پاسخ نیچه به مشروعیت و بحران نظری قرارداد‌گرایی و تاریخی‌گری همانا «اراده معطوف به قدرت» (۲) است.

از این جاست که می‌توان نظریه «دین دنیوی» نویسنده و گرایش او به سکولار کردن اسلام و فقه شیعی را مقدمه‌ای بر تحقق «اراده معطوف به قدرت» دانست (۳). واقعیت این است که با سکولار و دنیوی کردن دین که نویسنده آن را نظریه پرداز می‌کند، عرصه دین، سیاست و حقیقت، به تمامی به قدرت دنیوی و سکولار واگذار می‌گردد و امکان نقد قدرت دنیوی با اصول و معیارهای دین از بین می‌رود.

۱- فلسفه سیاسی چیست؟، لئو اشتراوس، برگردان: فرهنگ رجایی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی تهران، ۱۳۷۳، ص ۶۹.

۲- عنوان کتابی از نیچه.

۳- نویسنده در ص ۵۵ از «اراده معطوف به امید» یاد می‌کند.

یک - گزیده ای از نظریه دین شناختی دورکیم

یک - گزیده ای از نظریه دین شناختی دورکیم (۱)

دورکیم داده هایی درباره نظام توتمی برخی قبایل بومی استرالیا، به ویژه قبیله آرونتا در اختیار داشت که محققان میدانی، اسپنسر و گیلن گرد آورده بودند. او در کتاب صورت های ابتدایی حیات مذهبی اعلام داشت که مقصود از بررسی اش، شناخت ابتدایی ترین و ساده ترین دینی است که تاکنون شناخته ایم و به اعتقاد او، این دین همان توتمیسم در این قبایل استرالیایی است.

اول - او نخست به تعیین ماهیت دین و تعریف آن پرداخت و تعریفی از دین به دست داد. اساس تعریف دورکیم از دین، تمایزی است که میان مقدس و نامقدس قایل شده بود. به گفته او:

[دین] نظام یکپارچه ای از باور داشت ها و عملکردهای مرتبط به چیزهای مقدس است. یعنی چیزهایی که جدا از چیزهای دیگر انگاشته شده، در زمره محارم به شمار می آیند. این باورداشت ها و عملکردها، همه کسانی را که به آن ها عمل می کنند، در یک اجتماع اخلاقی واحد همبسته می کند (۱۹۱۵، ص ۴۷).

این ادعای دورکیم که دین با امر مقدس سروکار دارد و این امر مقدس مفهومی جهانی در جامعه بشری است، با چالش انسان شناسان روبه رو شده است.

اصطلاح «مقدس» نیز از زمینه فرهنگ غربی مایه می گیرد و در مورد

۱- نک: جامعه شناسی دین، همیلتون؛ جامعه شناسی، گیدنز؛ دورکم گیدنز؛ مراحل اساسی در اندیشه جامعه شناسی، آرون؛ جامعه شناسی ادیان، ژان پل ویلم، برگردان: عبدالرحیم گواهی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷، چ ۱؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، لیوئیس کوزر، برگردان: محسن ثلاثی، انتشارات علمی، بی تا، چ ۵.

باور داشته های جوامع غیر غربی، همیشه به آسانی کاربردپذیر نیست؛ زیرا دلالت فرهنگی متفاوتی دارد. غالباً قضیه به این صورت است که تمایزهایی که در یک فرهنگ تشخیص داده شده و اساسی و بدیهی انگاشته می شوند، در فرهنگ های دیگر تشخیص داده نمی شوند. این درس ارزشمند را انسان شناسی به ما داده است.

به هر روی، کاربرد اصطلاح مقدس، مسایلی را نیز به همراه دارد که بیش تر بر سر معیارهای تشخیص مقدس از نامقدس پیش می آیند. دورکیم از چیزهای جدا انگاشته و محرّم، به عنوان معیار تشخیص امور مقدس سخن گفت. انسان شناسان مدعی اند که این معیار، در تفکیک امور مقدس از نامقدس در جوامع مورد بررسی شان کمکی به آن ها نمی کند، در حالی که بسیاری از اقوام، مقوله ای از چیزهای جدا انگاشته و محرّم دارند، این چیزها همیشه آن هایی نیستند که در باور داشت ها و مناسک مذهبی تجسم می یابند و بر عکس، چیزهایی که به گونه ای برجسته در باورداشت ها و مناسک مذهبی تجسم پیدا کنند، ممکن است جدا انگاشته و محرّم نباشند.

دورکیم از امر مقدس، به عنوان یک عامل برانگیزنده احترام یاد می کند. این قضیه نیز معیار موثقی را به دست نمی دهد؛ زیرا در بسیاری از نظام های مذهبی اعیان و موجودیت های مذهبی همیشه احترام برانگیز نیستند. بت ها، خدایان و ارواحی را که این بت ها و خدایان را باز می کنند را _ اگر منافع مورد انتظار را به دست ندهند _ می توان مجازات کرد، حتی در یک محیط کاتولیکی مانند ایتالیا، قدیسی را که

پس از عبادت های طولانی و پی در پی، پاسخ ارباب حاجت را به شیوه دلخواهی ندهد، به شدت می توان مجازات کرد. به گونه ای که مجسمه اش را سرنگون می کنند و حتی به آن تازیانه می زنند و پس از کنار گذاشتن آن، جایش را به قدیس دیگر می دهند. به هر روی، این معیار برای تمیز مقدس از نامقدس، به سختی کفایت می کند؛ زیرا بسیاری چیزها و اشخاص هستند که با وجود ارتباط نداشتن با فعالیت های مذهبی ممکن است احترام برانگیز باشند.

دورکیم می گفت که پدیده های مذهبی زمانی در جامعه پدید می آیند که میان پهنه دنیوی، یعنی قلمرو فعالیت های مفید فایده روزانه و قلمرو مقدس که به امور خدایی، فراگذرنده و خارق العاده راجع است، جدایی پیش آید. یک پدیده ذاتا دنیوی یا مقدس نیست، بلکه زمانی یکی از این دو خصالت را پیدا می کند که مردم یا برای آن پدیده ارزش فایده آمیز قایل شوند یا برعکس، چنان صفات ذاتی به آن نسبت دهند که به ارزش وسیله ای اش، هیچ ارتباطی نداشته باشند. برای مثال، شراب در مراسم عشای ربانی، تنها به خاطر آن که در نظر مسیحیان نمودار خون مسیح است، اهمیت مقدس و آیینی دارد. شراب در این موقعیت خاص، به هیچ روی یک نوع نوشیدنی نیست.

زندگی روزمره که شامل شکار، ماهی گیری یا جمع آوری خوراک است، از فعالیت های تکراری هر روزه تشکیل شده است، ولی مراسم عمومی به عکس، حالتی سخت، حاد و عاطفی دارد. در جریان تجمع مربوط به مراسم است که جمع خود را به نحوی مقاومت ناپذیر، بر فرد

تحمیل می کند.

دوم _ دورکیم سپس دلیل منطقی رهیافت خود را توضیح می دهد. او در بررسی ابتدایی ترین صورت دین، در واقع به دنبال پایدارترین، ثابت ترین و اساسی ترین ویژگی های دین است. در ساده ترین صورت های مذهبی، روابط میان واقعیت ها آشکارتر است و در صورت های تحول یافته تر و پیچیده تر، روابط میان واقعیت های اساسی را به آسانی نمی توان پیدا کرد. دورکیم در تحلیل توتمیسم، سازمان کلان (clan) جامعه بومیان استرالیا را توصیف می کند و پیوند میان کلان و حیوان یا گیاه توتمی را نشان می دهد. هر توتمی را تابوها یا محرمات گوناگونی احاطه کرده است که در کمال وسواس، باید رعایتشان کرد. دورکیم استدلال می کند، از آن جا که این توتم ها از حیوان ها یا گیاهان توتمی محرم ترند، پس در واقع باید از آن ها مقدس تر باشند. به گفته دورکیم، این نمادهای توتمی نشانه های کلانند، هم چنان که پرچم، نشانه یک کشور است. دورکیم می گوید:

اگر می بینیم که توتم در یک زمان، هم نماد خدا و هم نماد جامعه است، آیا به خاطر آن نیست که خدا و جامعه یکی اند؟

سپس می گوید:

پس خدای کلان و اصل توتمی، چیز دیگری جز خود کلان نمی تواند باشد که در تخیل بشر به صورت مرئی حیوان یا گیاه توتمی تشخیص می یابد و باز نمود می شود.

دورکیم در توضیح می گوید:

جای تردید نیست که جامعه به یک صورت کلی، همه آن چیزهایی را که برای برانگیختن حس خداوندی لازم است، به خاطر قدرتش بر

همه این چیزها در اختیار دارد؛ زیرا برای اعضایش همان حالتی را دارد که خداوند در پرستندگانش القا می کند.

ویژگی خدایان این است که از انسان های وابسته به آن ها و تابعان اراده و فرامینشان برترند. چیرگی جامعه بر افراد نیز بیش تر بر اقتدار اخلاقی مبتنی است. کنش ها برای این اخلاقی اند که جامعه آن ها را از ما درخواست می کند.

از نظر دورکیم، دین در واقع زاییده مناسک است. از طریق مشارکت در مناسک و مراسم مذهبی است که قدرت اخلاقی جامعه آشکارا احساس می شود و احساسات اخلاقی و اجتماعی از همین طریق تقویت و تجدید می شوند. دورکیم، مناسک را به صورت کارکردگرایانه تبیین می کند. او می گوید:

مناسک برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ما به همان اندازه ضروری اند که خوراک برای نگهداشت زندگی جسمانی ما ضرورت دارد؛ زیرا از طریق همین مناسک است که گروه خود را تأیید یا حفظ می کند.

دو _ انتقادهایی از نظریه دین شناختی دورکیم

دو _ انتقادهایی از نظریه دین شناختی دورکیم

اول _ انتقادهای روش شناختی

۱. دورکیم سراسر بررسی اش را به رشته محدودی از داده های مربوط به تعدادی از قبایل بومی استرالیا، استوار ساخته بود، ولی آیا ویژگی های یک دین خاص را می توان به همه ادیان تعمیم داد؟

نمی توان مطمئن بود که جوهر دین خاص مورد بررسی دورکیم، جوهر دین به معنای عام آن باشد. برای تعیین ماهیت عمومی دین، بررسی طیف گسترده ای از ادیان بشری ضرورت دارد که دورکیم آن را

انجام نداد.

به علاوه، چگونه می توان کارکرد یک دین خاص را در یک فرهنگ و تمدن خاص به همه ادیان دیگر، در هر فرهنگ و تمدنی تعمیم داد.

۲. این ادعای دورکیم مورد تردید است که اگر کسی، یک جامعه بسیار ساده از جهت تحول تکنولوژیکی را بررسی کند، در واقع می تواند ساده ترین صورت دین را نیز مشاهده کند. از ساده بودن سطح تکنولوژی یک جامعه بر نمی آید که نظام های مذهبی و نمادین آن نیز ضرورتاً ساده و ناکامل باشند. به علاوه، دورکیم باید نشان دهد که ادیان مسیر تکاملی داشته، ابتدایی ترین صورت آن همان توتمیسم مورد مطالعه او بوده است و ادیان دیگر نیز در ابتدا توتمیستی بوده و سپس در یک سیر تکاملی، تحول و دگرگونی پیدا کرده اند. به علاوه، باید نشان دهد که در این سیر تکاملی جوهر و کارکرد این ادیان نیز ثابت باقی مانده است.

دوم _ انتقادهای مردم نگارانه و تجربی

۱. هیچ مدرکی وجود ندارد که توتمیسم همان گونه که دورکیم تصور می کرد، پدید آمده باشد و سرچشمه نهایی دین های دیگر نیز همین توتمیسم باشد.

۲. تمایز میان امور مقدس و نامقدس، در مورد بسیاری از نظام های اعتقادی مصداق ندارد.

۳. «کلان» بومیان استرالیا، مهم ترین گروه جامعه بومیان استرالیایی نیست. حتی گروه هم بسته مهمی نیز به شمار نمی آید.

۴. توتمیسم بومیان استرالیایی، نمونه توتمیسم به شمار نمی آید و

توتمیسم قبیله ارونتا و قبایل وابسته به آن، حتی در خود منطقه نیز نمونه نیست.

۵. رابطه میان توتمیسم و سازمان کلان، عمومیت ندارد.

۶. انسان شناسی جدید، نظریه توتم پرستی را عمیقاً دگرگون کرده، چندان که واقعیت آن را تقریباً به کلی از بین برده است.

بنابراین، تحلیل دورکیم، مبتنی بر مطالعات ابتدایی مردم شناسی است که در مطالعات پیشرفته تر بعدی تأیید نشده است و در نتیجه، دارای مبانی تجربی، شواهد و داده های علمی و تحقیقی مورد تأیید نیست.

سوم _ انتقادهای نظری

۱. دورکیم می گوید: موضوع قضیه دین که همان ربانیت است، چیزی جز جامعه نیست، ولی آیا از مشاهده شباهت هایی میان مفاهیم مذهبی و ماهیت اجتماعی دین، می توان به این نتیجه رسید که دین چیزی جز باز نمود نمادین جامعه نیست و اعضای جامعه از طریق دین، رابطه شان را با جامعه به خود باز نمود می کنند؟

به علاوه، دورکیم چگونه می تواند وحی الهی را حداقل در ادیان ابراهیمی، با این تئوری توجیه و تبیین کند؟!

۲. به نظر دورکیم، آن نیرو یا فشاری که جامعه به ما اعمال می کند، اساساً همان فشار اخلاقی است. در حالی که اولاً فشار اجتماعی می تواند بر انگیزنده کنش های بی رحمانه نیز باشد. ثانیاً قهرمانان بزرگ اخلاقی تاریخ، درست همان کسانی هستند که در برابر اکثریت ایستادگی کرده اند.

۳. پیدایش جنبش‌های فرقه‌ای و تکثر و گوناگونی مذهبی در یک جامعه، قضیه‌ای است که نظریه دورکیم، بیش‌ترین دشواری را در برخورد با آن دارد و قادر به تبیین آن نیست؛ زیرا این تکثر، نظریه دورکیم را که دین را عامل وحدت جامعه می‌داند، نفی می‌کند. هم‌چنین دین در طول تاریخ به همان اندازه که نیروی یکپارچه‌کننده‌ای بوده، غالباً یک نیروی تقسیم‌کننده نیز بوده است.

۴. با قبول نظریه دورکیم، همه مذاهب باید قبیله‌ای یا ملی به حساب آیند و این نظریه، دین جهانی را نمی‌تواند تبیین کند. هم‌چنین انبیای بزرگ در طول تاریخ، برخلاف دین حاکم قیام کرده، مناسک خود را گاه انفرادی انجام می‌دادند. مانند: حضرت ابراهیم که بر علیه بت پرستی رایج و حاکم یک تنه قیام کرد: «ان ابراهیم کان امه قانتا لله حنیفا» (نحل: ۲۰).

همانا ابراهیم مطیع و فرمانبردار بود و هرگز به خدای یکتا شرک نیاورد.

۵. مشکل دیگر نظریه دورکیم، کارکردگرایی آن است. کارکردگرایی اساساً می‌گوید که یک نهاد اجتماعی را باید بر حسب نقشی که در بقای یک جامعه یا یکپارچگی و هم‌بستگی آن بازی می‌کند، باز شناخت.

تبیین‌های کارکردگرایانه، دچار مسائلی هستند؛ زیرا در مورد دین، میان شرح کارکردگرایانه از یک رفتار اجتماعی خاص و تفسیری که خود رفتارکنندگان می‌کنند، اختلاف بسیاری وجود دارد و هیچ دلیلی وجود ندارد که شرح کارکردگرایانه را به تفسیر رفتارکنندگان ترجیح

۶. دورکیم در مورد خاستگاه های آرمان های مذهبی و اخلاقی چنین استدلال می کند که مفهوم آرمان و کمال در جریان برگزاری مناسک دسته جمعی پدیدار می شود. عاطفه شدیدی که در چنین موقعیت هایی برانگیخته می شود، احساس خارق العاده ای را پدید می آورد که طی آن، مشارکت کنندگان احساس می کنند دگرگون شده اند. انسان ها برای تبیین این حالت، به چیزهایی که در غیر این حالت عادی اند، قدرت ها و کیفیت های خارق العاده ای نسبت می دهند و از همین رهگذر، مفهوم امر مقدس پدید می آید. بدین سان، واقعیت عادی، بعد آرمانی و کاملی پیدا می کند.

در این جا، دورکیم احساسات مذهبی را با عواطف ناشی از گردهمایی های گروهی یکی گرفته است و احساسات مذهبی را تغییر ماهیت می دهد. این گفتار او با «قواعد روش جامعه شناختی» خودش تعارض دارد که در آن می گوید:

واقعیت های اجتماعی نمی توانند از منابع روان شناختی سرچشمه گیرند.

به نظر دورکیم، دین بیش تر یک واقعیت اجتماعی است، ولی در ضمن این گونه تبیین از دین، آن را بر پایه همان چیزی قرار می دهد که روان شناسی توده ای یا هیستری توده ای نامیده می شود. بنابراین، ماهیت روان شناختی می یابد.

۷. در تحلیل دورکیم، از یک سو، دین به همان صورتی که واقعا هست، به مؤمنان نمایانده می شود و از سوی دیگر، چیزی متفاوت از

آن چه که آن ها فکر می کنند باید باشد، هست. در نتیجه، دین مبنای اعتبارش را از دست می دهد. با این همه، دین برای نظم و ثبات اجتماعی ضروری است. راه گریز دورکیم از این تناقض، پذیرش این قضیه بود که صورت های سنتی دین، در جهان معاصر دفاع ناپذیرند و اصول نوینی باید جای آن ها را بگیرد. یعنی همان آموزه های دنیوی که در ضمن باید کارکردهای دین را نیز انجام دهند (بازسازی دین).

۸. در تحلیل و تبیین دورکیم از دین، پس از حذف عنصر فوق طبیعی و ماورایی از دین، دیگر نمی توان واقعیتی برای دین تصور کرد. به این ترتیب، تلاش دورکیم برای بازسازی دین به نفی و انکار آن منجر می گردد.

بخش پنجم: عرفی شدن گفتمان

اشاره

بخش پنجم: عرفی شدن گفتمان

زیر فصل ها

تحریف و باژگون نمایی نگره سنتی

درباره سکولاریزاسیون

تحریف و باژگون نمایی نگره سنتی

اشاره

تحریف و باژگون نمایی نگره سنتی

زیر فصل ها

نگاهی به «عرفی شدن گفتمان ها»

نگاهی به «عرفی شدن گفتمان ها»

اشاره

نگاهی به «عرفی شدن گفتمان ها»

زیر فصل ها

اول _ الگوبرداری از تاریخ و تمدن مسیحی

دوم _ نگره سنتی اسلامی یا مسیحی!؟

سوم _ خلط مفاهیم و موضوعات

اول _ الگوبرداری از تاریخ و تمدن مسیحی

اول _ الگوبرداری از تاریخ و تمدن مسیحی

نویسنده در ابتدای مقاله، کتاب تاریخ اندیشه ترقی نیزبت را معرفی می کند. نویسنده در این مقاله و دو مقاله نخست کتاب، یعنی «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام» و «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر»، تحت تأثیر نیزبت است. کار نیزبت شاید کار اصیلی باشد و چنین فرآیند یا فرآیندهایی در تاریخ و تمدن مسیحی رخ داده باشد، اما متأسفانه کار نویسنده اصیل نیست و از یک تقلید سطحی فراتر نمی رود. نویسنده نتوانسته عقل اسلامی یا عقل ایرانی را در گذشته، ردیابی، تحلیل و دنبال کند و از اصل این موضوع مهم را مغفول گذاشته است. نویسنده بدون توجه به سنن دینی یا ملی ما و بدون تتبع و تحقیق در موارد کاربرد مفهوم و واژه عقل، به اشتباه افتاده و گمان کرده از عقل ابزاری و عقل معاش، حسابگر و جزئی، در متون و معارف اسلامی یا ایرانی خبری نیست. اگر هم بر فرض صحیح باشد که در تمدن غربی و مسیحی در گذشته، خبری از عقل ابزاری و سنجشگر نبوده، در تمدن اسلامی و متون اسلامی از همان آغاز به عقل ابزاری و سنجشگر و

به وسیله و اسباب توجه شده و مدنظر بوده است.

هم در قرآن کریم (۱) و هم در روایات، (۲) به این موضوع توجه شده و می توان مباحث مقدمه واجب، تراحم و تعارض در اصول فقه را نیز ناظر به چنین عقلی دانست. نویسندگان نه تنها از ریشه یابی و تبارشناسی عقل در اسلام غفلت کرده، حتی نتوانسته به طریق اولی، تحول قرائت ها را نشان دهد. او تنها مدعی تناوب قرائت ها در دوران اخیر است و بعید است که چنین کاری را بتوان تبارشناسی به حساب آورد!

در نتیجه، تعمق در مبنای نظری (با رویکردی تاریخی) که نویسندگان از آن یاد می کنند (ص ۱۸۰)، به طور کل مفقود است.

دوم _ نگره سنتی اسلامی یا مسیحی!؟

دوم _ نگره سنتی اسلامی یا مسیحی!؟

نویسندگان در تبیین نگره سنتی اسلامی، مطلبی را که در دو مقاله نخست کتاب به آگوستین نسبت داده است، اکنون به نگره سنتی اسلامی نسبت می دهد تا جایی که به تقلید از اندیشه آگوستینی، سخن از مدینه فاضله در گذشته تاریخ و انحطاط و قهقرای عالم و آدم، در نگره سنتی اسلامی دارد که معلوم نیست چنین تصویری، در کجای نگره سنتی ما واقع شده است و این مدینه فاضله در گذشته، کدام است؟! به علاوه، نویسندگان اشتباه عجیبی مرتکب شده و به اسلام، هزاره گرایی را نسبت داده است و البته خود را از هر گونه ارجاع و استنادی بی نیاز دانسته است.

اولاً اگر هم قرار بر تطبیق معارف اسلامی با معارف مسیحی باشد، دست کم باید مدعی انطباق عصر ظهور امام زمان _ علیه الصلاه و السلام

۱- از جمله نك: المیزان ج ۲، صص ۲۴۷ _ ۲۵۰.

۲- از جمله نك: الحیاه، ج ۱، باب اول.

با دوران سلطنت حضرت مسیح علیه السلام باشد. ثانياً در فرهنگ اسلامی سخن از مئه سنه هست که آن هم معلوم نیست از اساس صحیح بوده و ریشه دینی داشته باشد. (۱) این که عصر ظهور امام زمان علیه السلام هم مستعجل است و هم تنها برای انتقام از بی عدالتی ها؛ آشنایان با معارف شیعی می دانند که اتفاقاً این دولت نه تنها مستعجل نیست، بلکه مستدام است و قرار بر صرف انتقام از بی عدالتی ها هم نیست (یملاء الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً) و در آن زمان عقول آدمیان ترقی می کند و ... نویسنده برداشتی بسیار سخیف از معارف شیعی دارد و انصافاً چنین برداشت های تحریف شده و ناآگاهانه ای، نگران کننده است.

نخبه گرایی نگره سنتی

نویسنده به پیروی از همان چارچوب مسیحی، از نخبه گرایی در نگره سنتی اسلامی سخن می گوید و رستگاری را برای عده معدودی معرفی می کند، در حالی که آشنایان با عرفان اسلامی می دانند که عارفان مسلمان، معمولاً می خواهند همه را به بهشت ببرند و به لقاءالله برسانند، تا جایی که مخالفان با عرفان، این مسئله را یک نقیصه برای

۱- شهید مطهری این گونه روایات را در کتاب های برادران اهل سنت ردیابی و پی گیری و مشکل سند و متن آن ها را تحلیل کرده است. نک: ده گفتار، احیای فکر دینی. همچنین در اسلام و مقتضیات زمان می گوید: هرچه جست و جو کردم دیدم در اخبار و روایات ما چنین چیزی [تجدید دین در هر صد سال] وجود ندارد ... اخبار اهل تسنن را گشتم دیدم در اخبار آنها هم وجود ندارد، فقط در سنن ابن داوود یک حدیث بیشتر نیست آن هم از ابی هریره نقل شده است ... ص ۲۱۷ این فکر که در هر هزار سال یک بار یک مجدد دین می آید، مربوط به قبل از اسلام است. این حرف مال اسلام نیست (ص ۲۲۰). مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۲.

سوم _ خلط مفاهیم و موضوعات

۱. قاف عنقا

نویسنده از روایت قلّ الدّیانون، چنین استنباط می کند که تنها معدودی به قاف عنقا پر می کشند. شأن صدور روایت از امام حسین علیه السلام در قضیه یاری نکردن آن بزرگوار در قیام و انقلاب آن حضرت است و مقصود، دین داری متعارف است، نه پرکشیدن به قاف عنقا که مطلب دیگری است.

۲. زمان اثیری

آشنایان با فلسفه صدرایی می دانند (که اتفاقاً مبحث زمان در این مکتب فلسفی، تحقیق خوبی پیرامون آن شده است) زمان اثیری، قابل استناد به نگره سنتی ما نیست، مگر این که نویسنده به پیروی از بعضی نویسندگان، بخواهد داستان های اسطوره ای، مانند: امیرارسلان و حسین کرد را مصادیق و تجلیات نگره سنتی اسلامی بداند که در این صورت موضوع، یک موضوع دیگر است و سطح محاجه را باید عقب تر برد تا معلوم شود نگره سنتی اسلامی چیست.

۳. طفره

ظاهراً نویسنده با ابتدایات عرفان اسلامی هم آشنا نیست. او می گوید:

«ترقی در این گفتمان از مجاری مادی نمی گذرد».

اتفاقاً اساس عرفان اسلامی بر این است که آدمی به این دنیا آمده؛ زیرا ترقی از مجاری مادی می گذرد و انسان بدون ماده، به آن ترقی مطلوب و منزل مقصود نایل نمی آید!

حتی در مجذوبان سالک هم، سخن از سلوک پس از جذب است و عارفان مجذوب را نیز نیازمند سلوک می دانند. به علاوه، سالکان را نیز

از جذبه بی نیاز نمی دانند و آن ها را به دو گروه تقسیم می کنند: سالکان مجذوب و مجذوبان سالک.

قرآن می فرماید:

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰).

کلمه پاک به سوی خدا بالا می رود و عمل نیک خالص آن را بالا می برد.

در این آیه شریفه، قرآن کریم، ارتفاع کلمه طیبیه را به عمل صالح منوط دانند. (نک: تفسیرالمیزان). با این حال، چگونه می توان به سنت اسلامی، بی توجهی به ماده و دنیا را نسبت داد؟!

۴. حيله

نویسنده از این که قدما به علم مکانیک، علم الحیل می گفتند، استفاده می کند که تصور قدما این بوده که ابزار و طرق، حيله و نیرنگ است!

در لسان العرب برای حيله، معانی قوّت، قدرت و حرکت گفته شده است و می گوید: «الحيله و الحوله جمع حيل: القدره على التصرف و الحذق وجوده النظر» (ج ۱۱، صص ۱۸۵ و ۱۹۶).

در المنجد، ماده ح و ل را در ده عنوان جداگانه بررسی می کند و حيله به معنای نیرنگ را در شماره ۳ و حيله به معنای حرکت را در شماره ۵ توضیح می دهد. از جمله می گوید: «علم الحيل: هو علم يبحث في موازنه الاجسام و تحريكها يُعرف بالمكانيك».

بنابراین، از نگاه واژه شناسی، علم الحیل به معنای علمی است که از حرکت اشیا و مباحث مربوط به آن سخن می گوید و آن را به معنای

علم حيله و نيرنگ بر شمردن، نشانه ناآگاهی از معنای لغوی واژه و مراجعه نکردن به منابع لازم و معتبر است.

نویسنده از آن جا که آگاهی ها و توانایی های لازم را نداشته، خود را از مراجعه، تحقیق و تتبع بی نیاز هم می داند. وی مطالب را وارونه و باژگون فهمیده، سپس فهم و تصور باژگون خود را به گردن قدما، نگره سنتی، سنت ها و مانند این ها می اندازد. این گونه نفهمیدن مطالب و تحریف آن ها، آثار سنگین و نگران کننده ای برای حقایق و مصالح دینی و ملی دارد.

۵. وسیله

نویسنده توجه به اسباب را در نگره سنتی منتفی می داند. عجیب است که چگونه از آیاتی مانند:

«و ابتغوا الیه الوسیله» (مائده: ۳۵)

به سوی خداوند وسیله فراهم سازید.

«و اعدّوا لهم ما استطعتم من قوه» (انفال: ۶۰)

تا آن حدّ که می توانید در برابر دشمنان خود را قدرت مند و توانا سازید.

«ان الله لا یغیر ما بقوم...» (رعد: ۱۱)

خداوند سرنوشت هیچ گروهی را تغییر نمی دهد...

و مانند این گونه آیات یا روایات وارده مانند:

«ابی الله ان یجری الامور الی سبابها»،

خداوند از این که امور را جز به اسبابش جاری سازد ایبا دارد.

غفلت کرده است!

۶. سعی

نویسنده معتقد است که یافتن راه مقصود با سعی و خطا، از نظر نگره سنتی مذموم است و عجیب است که چگونه به آیه شریفه توجه نکرده که:

أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (نجم: ۳۹).

برای انسان جز آنچه به سعی و تلاش انسان انجام داده نخواهد بود.

و نمی فرماید: «الا ما اصاب!» بنابراین، قرآن کریم، برای سعی و تلاش انسان صرف نظر از نتیجه آن، ارزش قایل است.

«فیضان از بالا- و کنز مخفی و ...» نمونه های دیگر خلط مفاهیم و موضوعات، در نوشتار نویسنده است که به جهت اختصار، آن ها را وا می گذاریم.

۷. رفتار عاطفی معطوف به ارزش!

نویسنده، رفتار ناشی از نگرش تعالی را رفتار عاطفی معطوف به ارزش تلقی می نماید (ص ۱۸۳) که مبتنی بر تفسیر رفتار، از نگاه ناظر ناهمدل است. این در حالی است که در جای دیگر (ص ۱۷۴)، سخن از استعانت از متدهای تفهیمی و درون بینانه دارد که مبتنی بر تفسیر «رفتار» از نگاه فاعل «رفتار» و ناظر همدل است.

امروزه جامعه شناسی از این که رفتار عارفان و دین داران را عاطفی

بخواند، ابا دارد؛ زیرا آنان از عقلانیت خاصی پیروی می کنند. (۱) همچنین در معارف ما، توجه به عقل یا دانش اندوزی هرچند در چین، و حتی از کفار و منافقین تأکید شده است و نیز قرآن کریم می فرماید: «و لا تقف ما لیس لک به علم» (اسراء: ۳۶)؛ از چیزی که به آن علم نداری پیروی نکن.

۸. تعالی و ترقی

نویسنده نمونه ای از گفت و گوی آقای حسن زاده آملی و علامه طباطبایی را نقل می کند، بدون توجه به این که تعالی و ترقی در این گفت و گو، تنها شباهت لفظی و شکلی با تعالی و ترقی مورد بحث دارد. اگر پرسش از تعالی و ترقی دنیوی بود، علامه طور دیگری پاسخ می داد، کما این که آن بزرگوار در آثار خود، به خصوص تفسیر شریف المیزان، به این مطلب پرداخته است. (۲) در پاسخ به پرسش از ترقی و تعالی روحی هم طبیعتاً جواب متناسب با پرسش را بیان کرده است.

درباره سکولاریزاسیون

اشاره

درباره سکولاریزاسیون

نوگرایی و روشن فکری دینی، از سال های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی مطرح بوده است و از میان چهره های برجسته این جریان، می توان مرحوم بازرگان و مرحوم شریعتی را نام برد. هر کدام از این

۱- از جمله نک: اقتصاد و جامعه ماکس وبر، برگردان: عباس منوچهری و دیگران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، چ ۱، ص ۲۸ و نیز نک: جامعه شناسی دین، فصل دوازدهم، دین و عقلانیت «دیدگاه ماکس وبر».

۲- برای نمونه نک: المیزان، ج ۴، ص ۹۲ که با عنوان: الانسان و نموه فی اجتماع، از تکامل مادی و معنوی انسان سخن می گوید. در ص ۱۱۷ نیز با عنوان «ماهو الطريق الی التحول و التکامل فی المجتمع الاسلامی؟» تحول و تکامل مادی و تمدنی و فرهنگی را مورد توجه قرار داده است. هم چنین در ص ۱۲۰، با عنوان «هل الاسلام بشریعه یفی باسعاد هذه الحیاه الحاضره»، مقتضیات تمدنی کنونی را بررسی کرده است.

دو، مراحلی در تکوین اندیشه خود داشته اند. به عنوان مثال، در مرحوم بازرگان، می توان مراحل و دوره های علم گرای، ایدئولوژی گرای و در پایان، جداانگاری دین از سیاست را تشخیص داد. در شریعتی، پارادایم ایدئولوژی گرای غلبه داشت، ولی احیانا عناصر دیگری نیز در کلیت آثار وی قابل مشاهده است، مانند: توجه به عرفان یا ابعاد خاص شخصیتی او که آن را در بخشی از آثارش که خود آن ها را کویریات می نامید، می توان دید.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی و به ویژه پس از مقطع سال های ۶۷ و ۶۸، دو چهره برجسته نوگرایی دینی، سروش و مجتهد شبستری هستند. اینان نیز تاکنون مراحلی را در تکوین اندیشه طی کرده اند. دوره های فکری سروش را می توان این گونه برشمرد: تا قبل از قبض و بسط تئوریک شریعت و سپس قبض و بسط و بعد از آن فربه تر از ایدئولوژی _ به خصوص در مقاله پارادوکس مدرنیسم که تفاوت معرفت شناختی اساسی با قبض و بسط او دارد _ و سپس سکولاریسم _ که در مجموعه مقالات مدیریت و مدارا به چاپ رسیده است _ که در نهایت به صراط های مستقیم می رسد که اظهار پلورالیسم دینی عمدتا مبتنی بر معرفت شناسی ارائه شده در پارادوکس مدرنیسم است. پس از آن نیز بسط تجربه نبوی است که می توان آن را از نتایج منطقی مبانی ارائه شده در صراط های مستقیم و از جمله به نوعی تجربه دینی تلقی کردن نبوت دانست:

_ قبل از قبض و بسط: دانش و ارزش، نهاد ناآرام جهان، تضاد

دیالکتیکی، تفرج صنع، ایدئولوژی شیطانی، علم چیست؟، فلسفه چیست؟ و فلسفه تاریخ.

— قبض و بسط

— فربه تر از ایدئولوژی، با محوریت مقاله پارادوکس مدرنیسم.

— سکولاریسم: به همراه مجموعه مقالات مدیریت و مدارا.

— صراط های مستقیم

— بسط تجربه نبوی

— رنگ بی رنگی: سخنرانی های وی در امریکا که در نشریه آفتاب به چاپ رسیده است.

رنگ بی رنگی، مجموعه سخنرانی های سروش است که مایه الهیات و خداشناسی عرفانی از دیدگاه مولانا دارد و به نوعی، همخوانی الهیات و توحید با مبانی معرفت شناختی و تئوریک ارائه شده در پارادوکس مدرنیسم، صراط های مستقیم و بسط تجربه نبوی است. در کنار این آثار، سروش نگاهی به سیاست نیز داشته است و مجموعه سیاست نامه تا حدودی استفاده از مبانی معرفت شناختی مذکور، در عرصه سیاست است. سروش در نهایت، خود را ادامه دهنده راه بازرگان در جداانگاری دین از سیاست می داند و در تبیین دینی این رویکرد، تاریخ سیاسی صدر اسلام و دوران پیامبر و امامان و احیاناً احکام سیاسی موجود در کتاب و سنت را از عرضیات دین و نه ذاتیات آن به شمار می آورد. وی گوهر دین را حیرت زایی و رازآلودگی معرفی می کند که آن را می توان به نوعی جدا کردن عرصه خصوصی و عمومی و بردن عرفان و توحید و ارتباط با خدا و احیاناً حفظ نوعی زندگی سنتی، در

خلوت خصوصی خود دانست که عرصه عمومی را نیز به عقل عقلائی جامعه می سپارد. (۱)

خط سیر کلی آثار مجتهد شبستری نیز نوعی رویکرد هرمنوتیک وجودی و انگزیستانس به دین است. البته این امکان وجود دارد که مقالات دین و عقل او را که در سال های ۶۶ و ۶۷ در کیهان فرهنگی منتشر شد و بعدها در مجموعه هرمنوتیک، کتاب و سنت به چاپ رسید، به نوعی رعایت و لحاظ مقتضیات زمان و مکان، در استنباط و تحول موضوعی احکام اسلامی تلقی کنیم.

در هر صورت، نمی توان یک دستی قابل توجه در آثار شبستری را نادیده گرفت. شبستری نیز این نظر را ارائه می کند که احکام اسلام تاریخ مند و زمان مند بوده اند و به خصوص سیاست اسلامی باید با عقلانیت معاصر و تئوری های جدید در حقوق و علوم سیاسی و اجتماعی و به ویژه حقوق بشر سازگار گردد.

شبستری عبادات را به نوعی از محل بحث خارج می داند و در معاملات نیز تلاش های فقها را در انطباق آن با زمان و مکان کافی می داند. (۲)

۱- سروش ظاهرا در عرصه احکام فقهی، به نوعی شیفت و جابه جایی هندسه معرفتی معتقد است که شاید بتوان نتیجه آن را نوعی فقه و حقوق بشری و دموکراتیک دانست. در این صورت، فقه در غیر عبادیات به نوعی فقه سکولار و نوعی فن، روش، تکنیک و تفسیر حقوقی تبدیل خواهد شد و چنین نتیجه ای، ظاهرا بین سروش و مجتهد شبستری مشترک است. نک: کیان، ش ۴۶، مقاله فقه در ترازو؛ درباره مجتهد شبستری نک: کیان، ش ۴۶، مقاله بستر معنوی و عقلایی علم فقه.

۲- نقد قرائت رسمی از دین، محمد مجتهد شبستری، طرح نو، ۱۳۷۹.

در جای دیگر،^(۱) در برابر رویکرد سکولار، رویکردی را ارائه می‌کند که آن را هرمنوتیک انتقادی می‌خواند و نتیجه اش این است که دین، به صورت منبع الهام بخش ارزش های سیاسی و اجتماعی در صحنه حضور خواهد داشت و به نوعی «داور»ی خواهد کرد. یعنی می‌توان استنباط کرد که برای اصول و ارزش های کلی اسلام، حضور در عرصه سیاست را قایل است و شاید بتوان از جمله این اصول و ارزش های کلی، عدالت و آزادی را برشمرد که لابد تعیین حدود و مصادیق آن، به عقلای عصر سپرده می‌شود.

در این جا این سؤال می‌تواند مطرح شود که آیا متون دینی می‌توانند نظر عقلای عصر را تخطئه کنند؟ براساس مبانی ارائه شده از طرف مجتهد شبستری که دین باید با عقل آدمی سازگار افتد، دین نمی‌تواند نظر عقلای عصر را تخطئه و رد کند.

در کنار رویکردهای عمده ای که ذکرشان رفت، در سال های ۱۳۷۳ به بعد، نظریه های دیگری نیز ابراز گردید. در مقالاتی که در آن سال ها انتشار یافت، ادعا می‌شد که هر دینی مسیر عرفی شدن را طی می‌کند. از جمله عرفی شدن شریعت و آیین مسیح، به عنوان نمونه مطالعاتی ارائه می‌شد و به دنبال آن، فرآیند عرفی شدن فقه شیعی نیز بر همان بر ساخته طرح گردید. بنابراین، صورت بندی این ادعا و نظریه جدید این بود که فقه شیعی (و دین اسلام)، به مانند مسیحیت، فرآیند عرفی

۱- مقاله عقلانیت دینی انتقادی و عقلانیت مدنی ابزاری، محمد مجتهد شبستری، راه نو، ش ۷، صص ۲۶ و ۲۷.

شدن را طی خواهد کرد و مقصود از عرفی شدن، با تمام ابهام هایی که در این واژه و اصطلاح وجود دارد و از آن ها یاد خواهیم کرد، همان عصری شدن (و انطباق با عصر خرد) و سکولاریزاسیون بود.

هم چنین در مقالات بعدی اظهار شد که تلاش ها و دستاوردهای تئوریک فقهی امام راحل به ویژه در دو موضوع ولایت مطلقه فقیه و مصلحت نیز به نوعی سکولاریزه کردن فقه بوده است و در مواجهه با سروش و در دفاع از شریعتی نیز گفته شد که کار خود سروش نیز به نوعی سکولاریزه کردن دین است.^(۱) کما این که کار شریعتی نیز نوعی سکولاریزه کردن دین بوده و البته کار امام راحل نیز هم چنین.

تفاوت و تمایز این نظریه با دیگر نظریات در این بود که تنها یک ادعای کلامی و اعتقادی نبود و محدود به حیطه کلام هم باقی نمی ماند و امکان پاسخ گویی کلامی هم وجود نداشت. این نظریه یا نظریات از جنس دیگری بود و در واقع در مقام تبیین یک واقعیت تاریخی و جامعه شناختی قرار گرفته بود. استنادات آن نیز تاریخی و جامعه شناختی بود و در نتیجه، مطالعه، بررسی و نقد این نظریه نیز نیازمند مطالعات تاریخی و جامعه شناختی بود. هم چنین این نظریه به فقه نظر داشت و در کنار جامعه شناسی تاریخی دین، جامعه شناسی تاریخی فقه را نیز در دست بررسی داشت و در کنار آن طرح می کرد.

از این جا این دغدغه ایجاد می شد که مسئله تنها یک مسئله کلامی و

۱- نک: نجات دین یا غسل تعمید سکولاریسم، مجید محمدی، کیان، ش ۲۱ و نقدی بر نظریه فربه تر از ایدئولوژی، جهانگیر صالح پور، کیان، ش ۱۵.

اعتقادی نیست که بتوان در ساحت کلام و اعتقاد آن را بررسی کرد و احیانا با استدلال عقلی آن را رد کرد و یا پذیرفت، بلکه تبیین و بیان یک امر واقعی است. روشن است که اگر واقعیت تاریخی، خارجی و اجتماعی این چنین باشد، لامحاله این نظر و تئوری است که باید چنین واقعیتی را لحاظ کند و با صرف استدلال نظری، نمی توان امر خارجی را انکار کرد. بنابراین، مطالعه جامعه شناختی سکولاریزاسیون ضرورت می یافت.

پرسش هایی که به دنبال این موضوع پیدا می شد، عبارت بودند از: سکولاریزاسیون چیست؟ آیا سکولاریزاسیون یک معنای واحد دارد و یک فرآیند الزامی است؟

براساس بیانی که ارائه شده، در این گروه از مقالات که بعدها در چند کتاب مستقل به چاپ رسید (۱) سکولاریزاسیون روند عامی است که براساس آن در جامعه، تفکیک ساختارها و حوزه ها صورت می گیرد و حوزه خصوصی از حوزه عمومی تفکیک شده، وظایف نهاد دین و نهاد دولت و حیطه های آن ها مشخص می گردد و دین به حوزه خصوصی می رود و دولت حوزه عمومی را بر عهده می گیرد. بنابراین، نتیجه محتوم سکولاریزاسیون، به حوزه خصوصی رفتن دین و تفکیک نهاد دین از نهاد دولت است. به بیان دیگر، اگر یک نظام فقهی _ حقوقی واحد بخواهد هم مصلحت دین (آخرت) و هم مصلحت دنیا را تأمین کند، یا باید دست از مصلحت دنیا بردارد و آن را به دیگران (یعنی

۱- از جمله، نک: از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، سعید حجاریان، طرح نو، ۱۳۸۰ و سر بر آستان قدسی دل در گرو عرفی، مجید محمدی، نشر قطره، ۱۳۷۸.

دولت و نهادهای عمومی و عقلای جامعه) واگذار (یعنی تفکیک حوزه های دینی _ اخروی و دنیوی) یا این که با اصل قرار دادن مصلحت دینی و اخروی، دنیای مردم را تباه خواهد کرد یا این که دین و آخرت را قربانی مصلحت دنیا خواهد ساخت (با ترکیب و تلفیقی از چند تقریر حجاریان، محمدی، سروش و بازرگان).

در این گونه تبیین با نگاه کارکرد گرایانه، دین به عنوان یک نهاد در نظر گرفته شده و توجه نشده است که گرچه صورت خارجی، عملی، عینی و مناسکی دین ممکن است به مانند یک نهاد اجتماعی باشد، ولی در عین حال دین یک نظام اعتقادی، ایمانی، فکری و فلسفی است که ممکن است به تمامیت خود در رفتار خارجی معتقدان به دین ظهور نداشته باشد. پس آن مبانی فکری _ فلسفی، در موقعیت های گوناگون خود را نشان خواهد داد و ظهور خواهد کرد. به عنوان نمونه، اگر مبانی فکری و تئوریک دینی براساس دوانگاری استوار باشد و «دین» و «دنیا» و «قدسی» و «عصری و دنیوی» را دو چیز جداگانه ببیند، ظهور و بروز این دین با دین دیگری که چنین مبنای دوانگارانه ندارد، تفاوت خواهد داشت. به صورت عینی تر و مصداقی تر، مسیحیت در تطور تاریخی خود و براساس بعضی منابع دینی، به نوعی جداانگاری حوزه سلطان و حوزه خدا، کار قیصر را به قیصر سپردن و کار خدا را به خدا سپردن، دو شهر «خدا» و «دنیا» و دو «شمشیر»^(۱) تمایل دارد.

۱- اصطلاحی است برگرفته از انجیل (نک: لوقا باب ۲۲، جمله های ۳۵ تا ۳۸، یوحنا، باب ۱۸، جمله های ۱۰) و به دو قدرت دینی و دنیوی تفسیر شده است. درباره برتری یکی از این دو قدرت بر دیگری یا حوزه های متفاوت آن ها، نظریه های گوناگونی در تاریخ و اندیشه سیاسی مسیحیت وجود دارد. برای آگاهی بیش تر نک: تاریخ اندیشه اجتماعی، بارنز و بکر، برگردان: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، امیرکبیر، ۱۳۷۰، چ ۳، فصل های ۶ و ۷؛ تاریخ تمدن، ویل واری یل، گروه مترجمان، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد های ۴ و ۵؛ تاریخ تمدن، لوکاس، ج ۱، فصل های ۲۰، ۲۵، ۳۰ و ۳۱؛ خداوندان اندیشه سیاسی، فاستر، ج ۱، فصل های پنجم تا هفتم؛ تاریخ فلسفه سیاسی غرب، عالم، ج ۱، فصل ۱۰.

گرچه در دوره هایی از تاریخ مسیحیت کاتولیک، سخن از این رفت که قدرت های دنیوی باید تابع قدرت کلیسا باشند و پاپ می تواند مردم را به نافرمانی پادشاهان بخواند یا آنان را تکفیر کند، ولی مایه های فکری آگوستینی نیز به طور قوی در بسط تاریخی و گذشته تاریخی مسیحیت موجود بود و همین زمینه مستمسک لوتر (راهب آگوستینی) گردید که به تفکیک دو عرصه مناسک و دولت نایل آید، در حالی که اگر هم چنین مایه هایی به صورت ضعیف در بعضی از مکاتب اسلامی وجود داشته (مانند این که نقل شده که پیامبر فرمود: شما در امور دنیای خود از من بصیرتر هستید و روایات ضعیف السنندی به این مضمون، در میان اهل سنت وجود دارد که از طرف دانشمندان حدیث در اهل سنت ضعیف و مردود دانسته شده است)،^(۱) با این همه، هیچ گاه تفکیک دو شأن دینی و دنیایی پیامبر، مورد پذیرش مسلمانان حتی در جهان تسنن واقع نشد. نمونه آن برخوردهایی است که با علی عبدالرزاق و اصول الحکم او شد.^(۲) هر چند برخی صاحب نظران شیعی مانند شهید مطهری و محمدرضا حکیمی، مطالب کتاب اصول الحکم را با کلیت فقه

۱- نک: اضاء علی السنه المحمدیه، محمود ابوریه، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ ه .

۲- نک: سیری در اندیشه سیاسی عرب، حمید عنایت، جیبی، چ ۳، ۱۳۶۳.

سیاسی و تاریخ سیاسی اهل سنت سازگار یافتند و ظاهراً با نگاهی بی طرفانه و تاریخی، حق با آنهاست.

گرچه تفاسیری درباره سیره پیامبر گرامی اسلام و توجیه تفکیک دو شأن دینی، دنیوی و حکومتی آن حضرت وجود دارد، ولی محل بحث کنونی، استدلال های کلامی و دینی نیست، بلکه سخن بر سرمبانی تئوریک سکولاریزاسیون است.

ادعای ما این است که مبنای دوانگارانه ای که احیاناً در برخی متون مسیحیت و تاریخ آن وجود دارد، به این گونه در تاریخ و متون اسلامی وجود ندارد.

در ذهن و تفکر مسلمانان، دین و دنیا دو امر جدای از هم نیستند و مسلمانان بنا بر آموزه های دینی، دنیا را مزرعه آخرت می دانند. عارفان، مفسران و فیلسوفان اسلامی، براساس متون و نصوص وارده یا برخی مباحث نظری آخرت را باطن این دنیا و دنیا را ظاهر آخرت می دانند.

به علامه، رویکردهای جدید تفسیری که شأن دینی و دنیوی و حکومت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را از هم جدا می کند، ناچار است نظریه های جدیدی در باب آیات قرآن و وحی الهی عرضه دارد که با عقاید تاریخی مسلمانان متفاوت است. (در این جا سخن بر سر حق یا باطل بودن و درست یا نادرست بودن نیست. ماهیت بحث جامعه شناختی و تاریخی است و نه کلامی و اعتقادی). بنابراین:

۱. سکولاریزاسیون بر نوعی دوگانه انگاری مسیحی استوار است.

۲. سکولاریزاسیون فرآیندی تاریخی است که در غرب مسیحی رخ داده است و هیچ دلیل و علتی وجود ندارد که ما آن را فرآیند عام

تاریخی بیانگاریم یا سرنوشت محتوم تاریخی بدانیم، مگر براساس نظریه های تاریخ انگارانه هگلی و ایده آلیستی که در این صورت، بحث فلسفی خواهد بود، نه جامعه شناختی.

۳. به طور مشخص، نظریه سکولاریزاسیون مبتنی بر نظام اندیشه دورکیمی است. می دانیم که دورکیم در تقسیم کار، تفاوت جوامع قدیم و جدید را در تقسیم کار و تفکیک وظایف می داند و نیز در صور بنیادی دین، براساس تمایز قدسی دنیوی و تجلی روح اجتماع در «قدسی» و «دنیوی» تلقی کردن رفتارهای فردی و روزانه، به مطالعه ادیان ابتدایی، آن هم تنها یک گروه توتمیستی در استرالیا می پردازد. مبانی نظری دورکیم و روش مطالعاتی او، به طور گسترده مورد انتقاد واقع شده است. (۱)

۴. سکولاریزاسیون تعاریف گوناگون و متعددی دارد و با تفاوت مبانی نظری، معانی و تعاریف آن نیز متفاوت است و نظر واحدی در این باب وجود ندارد. حتی بعضی جامعه شناسان متأخر، از نوعی روندهای معکوس سکولاریزاسیون یاد کرده اند. (۲)

دغدغه کسانی که سکولاریزاسیون را به عنوان فرآیندی حتمی طرح کرده اند، مدرنیته، ترقی و پیشرفت است. از دیدگاه آنان، دین در ایران به مثابه جامعه ای پیرامونی به صورت ایدئولوژی تمام عیار واکنش نشان

۱- نک: دورکم، آنتونی گیدنز، ترجمه: یوسف اباذری، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۳؛ جامعه شناسی دین، مالکوم همیلتون، ترجمه: محسن ثلاثی، انتشارات تبیان، ۱۳۷۸؛ مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ریمون آرون، ترجمه: باقر پرهام، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰.

۲- نک: جامعه شناسی دینی، فصل ۱۵، دنیاگرایی.

می دهد و با هر چه عرفی تر شدن، سرمایه های قدسی خود را بیش تر از دست می دهد تا در نهایت، به ناچار در عرصه خصوصی جای گیرد و عرفی شدن دین به خصوصی شدن نهایی آن بیانجامد. از نظر آنان برای رسیدن به حکومت دموکراتیک دینی، باید دینی دموکراتیک و دولتی داشته باشیم.

نتیجه چنین تصوراتی در گام نخست، دولتی کردن دین و گرفتن استقلال و آزادی از آن، نگاه ابزاری به دین و در گام های بعدی به حاشیه راندن دین و سپردن عرصه عمومی به دولت و عرف عقلای جامعه (که معلوم نیست با حذف دین براساس چه مبانی و ضوابطی و با نگاه به چه آرمان، مقصود و هدفی تصمیم خواهند گرفت) و سپس مثله کردن همان دین به حاشیه رانده شده؛ زیرا احکام خصوصی دین نیز با روح و تمایل عصر خرد یا بی خردی موافق نخواهد افتاد) و در نهایت (با توجه به واقعیت های بین المللی) هضم شدن در فرهنگ یک دست شده جهانی و محروم کردن مردم از دین، حقایق دینی و قدرت دین خواهد بود.

اول _ مفهوم سکولاریزاسیون در جامعه شناسی دین

اول _ مفهوم سکولاریزاسیون در جامعه شناسی دین

جمع بندی این مباحث از این قرار است: (۱)

۱. سکولاریزاسیون و دنیاگرایی، فرآیند گریزناپذیر و یکنواختی نیست. این فرآیند بسیار پیچیده است و هم در جهت دنیاگرایی است و هم در برابر نیروهای دنیاگرایانه، مقاومت و حتی ضدیت می کند.

۱- نک: جامعه شناسی دینی، فصل ۱۵، دنیاگرایی.

۲. این که آیا جامعه نوین دنیاگرا شده یا در معرض دنیاگرایی قرار گرفته، به معنایی بستگی دارد که از دین می‌کنیم. بنابراین، تعریف عام و مورد اتفاقی از دنیاگرایی وجود ندارد.

۳. شش معنا یا کاربرد برای اصطلاح دنیاگرایی یافت شده است:

یک _ زوال دین؛

دو _ سازگاری هر چه بیش تر آدم‌ها با این جهان؛

سه _ جدایی دین و جامعه؛

چهار _ جایگزینی صورت‌های مذهبی، به جای باورداشت‌های مذهبی؛

پنج _ سلب تقدس از جهان؛

شش _ حرکت از جامعه مقدس به جامعه دنیوی.

۴. میان دنیاگرایی در سطح فرد، جامعه و درون خود دین تمایز قایل شده‌اند.

۵. آیا جامعه معاصر از جامعه گذشته، کم‌تر یا بیش‌تر مذهبی است؟

از آن‌جا که آگاهی و نظر روشنی درباره ماهیت مذهبی جوامع گذشته وجود ندارد، نمی‌توان به این سؤال پاسخ روشنی داد.

۶. دنیاگرایی پی‌آمد دگرگونی‌های اجتماعی پیچیده‌ای است که هم در نتیجه فرآیند صنعتی شدن و شهری شدن پدید آمده‌اند و هم در پیوند با این فرآیند و در واقع، باعث آن بوده‌اند و تبیین آن، به چشم‌انداز تاریخی و تطبیقی گسترده‌ای نیاز دارد.

۷. تبیین‌های موجود این فرآیند، به نوع نظریه‌ای که درباره نقش

دین در جامعه اتخاذ شده است، بستگی دارد.

۸. عوامل سکولاریزاسیون:

اول _ عوامل مختص به مسیحیت (که به پروتستانیزم منجر شد):

۱. گرایش های مشوق عقلانیت در مسیحیت پروتستانیزم دنیا گرایی؛

۲. تلقی و تبدیل سنت مسیحی و کلیمی جدایی ریشه ای قلمرو مقدس از نامقدس در پروتستانیزم؛

۳. تلقی و تبدیل سازمان کلیسا به حوزه تخصصی دین و واگذاری دنیا به نیروهای دیگر؛

۴. پلورالیسم دینی.

دوم _ عوامل خارج از سنت مسیحی:

۱. رشد عقلانیت؛

۲. رشد دانش و روش علمی مستقل از دین؛

۳. جدایی قلمروهای اجتماعی و تخصصی شدن نهادی دین؛

۴. زوال هم بستگی اجتماعی در محیط نوین بشری (دگرگونی در مکان و نظارت اجتماعی).

سوم _ دگرگونی های بنیادی تر:

۱. افول فئودالیسم و پیدایش سرمایه داری؛

۲. جنبش اصلاح دینی.

۹. دنیا گرایی فرآیند خود محدود کننده است؛ زیرا:

۱. علم نمی تواند نیازها و آرزوهای اساسی بشر را برآورده سازد.

۲. فرقه ها و کیش های تازه در بازار مذهبی ظهور می یابند.

۱۰. صورتی از فرهنگ مذهبی که با جامعه نوین بیشترین سازگاری را دارد، آن صورتی است که پهنه محدودی به امور مقدس می‌دهد و درجه پایینی از تلفیق نظام‌های ارزشی فردی و گروهی را تقویت می‌کند. در جامعه معاصر که عقلانیت فنی بر آن تسلط دارد، با ارزش‌های فراگیر نمی‌توان آن را یکپارچه ساخت.

جمع بندی

۱. همان‌طور که گفته شد، تبیین فرآیند سکولاریزاسیون به تعریف ما از دین بستگی دارد. اگر دین مورد مطالعه، دینی باشد که برای دنیا و سیاست نیز برنامه دارد یا دست‌کم دارای موضع ارزشی و اصولی (نه نظام‌پردازی) است، فرآیند سکولاریزاسیون در مورد آن بی‌معناست.

۲. سکولاریزاسیون مبتنی بر دوگانه اندیشی است و این دوگانه اندیشی در اسلام وجود ندارد و اسلام، دنیا را مقدمه، مزرعه و ظاهر آخرت می‌داند.

۳. فرآیند سکولاریزاسیون یک فرآیند حتمی، تک‌خطی و گریزناپذیر نیست. با تصحیح مکانیزم‌های درون‌دینی، [\(۱\)](#) امکان اجتناب از آن وجود دارد.

۴. سکولاریزاسیون در سه عرصه فرد، جامعه و دین تحدید شده است [\(۲\)](#) و لازم است عرصه چهارم، یعنی سیاست را نیز به دیگر عرصه‌ها افزود. نظریه پردازان عرفی شدن در ایران، بیش‌تر به دو عرصه سیاست

۱- درباره تصحیح رفتارها و سیاست‌های حکومتی، نک: دین جامعه و عرفی شدن، علی رضا شجاعی زندی، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص ۳۳۸.

۲- جامعه‌شناسی دینی، ص ۲۹۱.

و دین ناظرند و ملاحظات این نوشتار نیز بیش تر به همین عرصه ها توجه دارد.

دوم _ نگاهی به عنصر مصلحت

دوم _ نگاهی به عنصر مصلحت

قبل از ورود به بحث درباره عنصر مصلحت، لازم است چند مطلب را از هم تفکیک کنیم:

۱. شیعه امامیه براساس آموزه های امامان اهل بیت، اعتقاد دارد که احکام الهی براساس مصالح و مفسدات تشریح شده است و این عقیده مشهور امامیه و عدلیه است (۱) در مقابل نظر دیگری وجود دارد که تشریح احکام را تابع مصالح و مفسدات واقعیه نمی داند (تحقیق درباره این نظریه را به محل خود که علم اصول و علم کلام است، واگذار می کنیم).

در میان امامیه نیز این نظر وجود دارد که ممکن است بعضی از اوامر و نواهی الهی، مبتنی بر مصالح و مفسدات واقعیه نباشد، بلکه در نفس اوامر و نواهی، ممکن است مصالح و مفسدات وجود داشته باشد، مانند اوامر و نواهی امتحانی یا مصلحت سلوکیه. این نظر در چارچوب نظریه مشهور امامیه قابل قبول است. (بحث از تناسب و ارتباط نظریه مشهور به عنوان چارچوب و این نظریه اخیر نیز در محل خود که علم اصول باشد، انجام می گیرد).

۲. در میان اهل سنت، نظریه ای تحت عنوان «مصلحت مرسله» یا

۱- اصطلاح عدلیه در عمومیت خود، معتزله را نیز دربرمی گیرد مطالعات جدید درباره معتزله نشان می دهد که آنان تحت تأثیر آموزه های امامان اهل بیت علیهم السلام بوده اند. نک: آثار محمد ابوزهره درباره «ابوحنیفه» و «امام زید».

«استصلاح» وجود دارد. توضیح این که: این نظریه، در چارچوب مذهب فقهی مالکی اظهار شده است و از سوی دیگر مذاهب فقهی اسلامی، به جز مذهب فقهی حنبلی، تأیید و همراهی نشده، بلکه مورد انکار نیز قرار گرفته است. البته این انکار بیش تر در تأسیس این نظریه و تکنیک آن است و گرنه در بیش تر (یا تمامی) مصادیق اظهار شده، دیگر مذاهب فقهی اسلامی نیز موافقت دارند.

این نظریه می گوید که مصلحت اقسامی دارد: ضروریات، حاجیات و رفاهیات. هر چه از ضروریات باشد، کشف می کنیم که حکم خدا نیز چنین است. دیگر مذاهب فقهی می گویند: با دیگر منابع احکام که در اختیار ماست، از چنین نظریه و مکانیزمی بی نیاز می باشیم. (۱)

تفاوت دو رویکرد اظهار شده در دو شماره ۱ و ۲ این است که در اولی (نظریه امامیه)، مصلحت، اساس و مبنای تشریح است و در دومی (نظریه مالکی)، مصلحت، طریق استنباط حکم شرعی است.

۳. مفهوم مصلحت که از سوی امام راحل اظهار گردید و به دنبال آن مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز به وجود آمد و در بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ وارد قانون اساسی نیز شد، نه رویکرد شماره ۱ است نه رویکرد شماره ۲؛ یعنی نه به مصلحت به عنوان اساس و مبنای تشریح نظر دارد، نه به عنوان طریق استنباط حکم شرعی. آن چه در مجموع از فرمایشات امام راحل به دست می آید، این است که مصلحت

۱- برای تفصیل بحث، نک: اصول الفقه الاسلامی، وهبه الزحیلی؛ اصول الفقه المقارن، محمدتقی حکیم.

نظام اسلامی بر احکام فرعیه شرعیه مقدم است. البته این مصلحت شامل مصالح ملی، مصلحت عمومی، مصلحت مردم و... نیز می شود، ولی برگشت نهایی آن به حفظ نظام اسلامی است: (۱)

۱. مجمعی مرکب از... برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد... حضرات آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن، موجب شکست اسلام عزیز می گردد... (۲)

۲. مصلحت نظام و اسلام اقتضا می کرد تا گره های کور قانونی، سریعاً به نفع مردم و اسلام باز گردد. (۳)

۳. تذکری پدران به اعضای شورای نگهبان می دهم که خودشان قبل از گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم گیری ها است. (۴)

۴. مجمع تشخیص مصلحت، برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری، به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد. (۵)

با توجه به این که در روایات وارده در باب ولایت، ولایت بر اساس مصلحت مولی علیه تبیین شده است و بعضی از فقهای معاصر، دایره ولایت را همان دایره مصلحت می دانند و امام راحل نیز ولایت فقیه را

۱- نک: بررسی تطبیقی مفهوم مصلحت از دیدگاه امام خمینی و اندیشمندان غرب، محمد منصور نژاد، نشریه حکومت اسلامی، ش ۱۲.

۲- فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام ۱۷/۱۱/۶۶.

۳- صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۵۷.

۴- صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۱.

۵- صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۲۳.

دائر مدار مصلحت می داند،^(۱) مصلحت نظام در واقع همان مبنای ولایت فقیه بوده است و ولایت فقیه دایر مدار مصالح اسلام و مسلمانان است.

اشتباهی که برای نظریه پردازان عرفی شدن دین و کاتالیزور بودن مصلحت برای فقه و تبدیل کردن آن به قانون عرفی پیش آمده است، این است که توجه نکرده اند که این مصلحت، مصلحتی رها، بدون هدف و مقصود و مطلق نیست، بلکه مصلحتی است که در چارچوب حفظ اسلام و نظام اسلامی و مصالح و منافع مسلمانان معنا می یابد و به نوعی بازپرداخت مباحث «تراحم» در علم اصول است.

البته این نظریه که مصلحت به صورت کاتالیزوری عمل می کند که فقه را سریعاً عرفی می سازد و به قانون عرفی تبدیل می کند، اشکال های دیگری نیز دارد. از جمله این که فقه بدون لحاظ عنصر مصلحت نیز توانایی تولید قانون را دارد و این روندی است که در ایران قبل از انقلاب (در سال های ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ به وسیله تدوین قانون مدنی براساس مشهور فقه شیعه) و ایران پس از انقلاب (در سال های ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ در تدوین قوانین جزایی) و در دیگر کشورهای اسلامی (از جمله تدوین «المجله» در حکومت عثمانی و...) انجام گرفته است. ضعف این نظریه پردازی در نشناختن فقه و قانون و ارتباط این دو با

۱- گرچه مصلحت عمومی هم اقتضا نکند... این دیگر در مورد قضیه صادق نیست و او در این مورد ولایت ندارد. شؤن و اختیارات ولی فقیه، البیع، امام خمینی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۶۶؛ کتاب البیع، چ قدیم، ج ۲ ص ۴۸۹.

حاکم جامعه اسلامی می تواند در موضوعات، بنا بر مصالح کلی مسلمانان یا بر طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود عمل کند. در این امر مصلحت اسلام و مسلمانان منظور شده است. البیع، چ قدیم، ج ۲، ص ۴۶۱.

یکدیگر و کپی برداری از تحولات مفهوم مصلحت در غرب مسیحی از پیلی تا بنتام و پس از آن است.

به علاوه این نظریه پردازان توجه نکرده اند که احکام مصلحتی یا احکام حکومتی، از جمله احکام متغیر است و به معنای واقعی کلمه تشریح جدیدی نبوده، از جمله احکام شرع به معنای اولی (نه عارضی و تبعی) آن نیست.

توضیح این که در قرارداد بین دو نفر، هر کدام ملزم به انجام مفاد قرارداد هستند. این الزام گرچه به حکم «المؤمنون عند شروطهم» شرعی است، ولی خود این وظایف مفاد حکم شرعی نیستند، بلکه از عوارض و توابع حکم شرعی به شمار می آیند. احکام مصلحتی و حکومتی نیز چنین است و به معنای واقعی کلمه، حکم شرعی اولی نیستند.

سوم _ نگاهی به نظریه ولایت فقیه و ولایت مطلقه فقیه

سوم _ نگاهی به نظریه ولایت فقیه و ولایت مطلقه فقیه

فرض نظریه پردازان عرفی شدن دین این است که ولی فقیه، واسطه آسمان و زمین است و بر این اساس، اجازه تشریح دارد و از جمله منابع شرع، بلکه مقدم بر آن هاست. مطلقه بودن نیز به معنای دولت مقتدری است که صورت نخستین دولت های مدرن بوده است!

این مفاهیم ارائه شده را مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. بنا بر نظر مشهور شیعه، امام معصوم در مقام تشریح احکام نیست، بلکه احکام تشریح شده را پاسداری می کند. چگونه موقعیتی که برای امام معصوم در کلام شیعه وجود ندارد، برای ولی فقیه ادعا شده است!؟

چنین ادعایی در آثار امام راحل، فقهای طراز اول و نظریه پردازان

ولایت فقیه یافت نمی گردد، بلکه امام راحل به خلاف آن تصریح کرده است.^(۱)

۲. معنای منبع حکم شرعی بودن این است که از آن طریق، حکم خدا استنباط می گردد و بنا بر مشهور، این منابع عبارتند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع.

ولایت فقیه از احکامی است که توسط این منابع اثبات و استنباط می شود. چگونه امری که در اثبات و استنباط متکی بر این منابع است، در عرض آن ها قرار گرفته، بلکه بر آن ها مقدم است؟! درست مثل این است که کسی ادعا کند مرجع تقلید که حکم خدا را بیان می کند، از جمله منابع حکم شرعی است! یا پدر که اطاعت او بر فرزند لازم است، از جمله منابع حکم شرعی است!

۳. اطلاق در اصطلاح ولایت مطلقه فقیه به چه معناست؟

می دانیم اطلاق اصطلاحی اصولی است. در علم اصول گفته شده است که رابطه اطلاق و تقييد رابط عدم و ملکه است. بنابراین، شناخت معنای اطلاق، متوقف بر شناخت معنای تقييد است. در نتیجه، برای شناخت و دریافت ولایت مطلقه فقیه، باید ولایت مقیده فقیه دانسته شود.

ولایت مقیده فقیه عبارت از این است که ولایت فقیه مقید به امور حسبی است؛ یعنی تنها در حوزه سرپرستی امور افراد و اموال بی سرپرست که اگر مورد رسیدگی قرار نگیرند، حیف و میل و تلف

می شوند، نافذ است.

در ساختار قضایی کنونی، دفتر سرپرستی که زیرمجموعه دادستانی است، این کار را انجام می دهد. یعنی ولایت مقیده فقیه در ساختار تشکیلاتی کنونی دولت های جدید، زیرمجموعه دادستانی است که خود دادستانی، زیرمجموعه قوه قضایی است و قوه قضایی، خود زیر مجموعه حکومت است.

ولایت مطلقه فقیه؛ یعنی این که این ولایت مقید به امور بی سرپرستان نیست بلکه تمامی امور و شئون حکومتی را دربرمی گیرد. در نتیجه، ولایت مطلقه در این جا به معنای حکومت خواهد بود. ولایت مطلقه فقیه، یعنی «حکومت فقیه»؛ یعنی فقیه در رأس دولت قرار گیرد. البته همان طور که در بحث مصلحت گفته شد، این ولایت دایر مدار مصالح اسلام و مسلمانان است. این اصطلاح، مترادف اصطلاح حکومت مطلقه در علوم سیاسی نیست تا توهم شود که ولایت مطلقه، به معنای دولت مقتدر و صورت آغازین دولت های مدرن است.

از جمله شواهد این مطلب آن است که در ولایت فقیه، نظریات گوناگونی وجود دارند که درباره انتخاب یا نصب فقیه و حدود و دایره اختیارات او بحث می کنند. از این جا معلوم می شود که در چارچوب مفهوم ولایت مطلقه فقیه، نظریات گوناگونی قابل طرح است. از جمله انتخابی بودن یا کشف و نصب او. هم چنین در چارچوب نظریه رسمی و کنونی ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی، ولی فقیه

از سوی مجلس خبرگان انتخاب و توسط آنان نظارت و احیانا ممکن است توسط آنان عزل شود. بنابراین، مطلقه در این جا به معنای اطلاق در علوم سیاسی که حدودمرزی نمی شناسد، نیست.

چهارم _ اجتهاد زنده، پویا، به روز و مبتنی بر کتاب و سنت

چهارم _ اجتهاد زنده، پویا، به روز و مبتنی بر کتاب و سنت

همان طور که در بررسی مفهوم مصلحت از دیدگاه امام راحل ملاحظه شد، در اندیشه امام راحل، مفهوم مصلحت در ارتباط با حکومت اسلامی، نظام اسلامی و ولایت فقیه و هم چنین اجتهاد متناسب و ناظر به مقتضیات زمان و مکان است؛ یعنی دو مفهوم در ارتباط نزدیک با مفهوم مصلحت هستند. یکی مفهوم حکومت اسلامی یا ولایت فقیه و دیگری مفهوم اجتهاد زنده ای که مقتضیات زمان و مکان را در نظر گرفته و به روز باشد.

در این جا تنها چند نکته تذکر داده می شود:

۱. اجتهاد کنونی در چارچوب مباحث مدرسه ای (و متأسفانه تا حدودی اسکولاستیک) گرفتار آمده است. گرچه به عنوان شروع و در مراحل مقدماتی، طی مراحل کلاسیک و مدرسه ای برای شکل گیری اجتهاد ضروری است، ولی در همین حد محدود ماندن و موضوعات متنوع و متعدد دنیای معاصر را مورد بحث و بررسی و مطالعه قرار ندادن، چیزی نیست که از اجتهاد مورد انتظار است.

انتظار مسلمانان این است که اجتهاد علمای بزرگوار، مسائل مبتلا به روز آنان در عرصه های گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، حقوق و عبادی را لحاظ کرده و با توجه به همین شرایط کنونی حکم شرعی را برای آنان تبیین کند. به جهت نوع آموزش های حوزوی و مراحل

آموزشی، این انتظار به حق، کم تر امکان پاسخ گویی دارد. البته در سال های اخیر در نظام آموزشی حوزه تحولاتی انجام گرفته که جنبه های مثبت و منفی هر دو را داشته است و تا ثمردهی این تحولات، زمان قابل توجهی فاصله خواهد بود. در وضعیت کنونی، کم تر به موضوعات، تبیین موضوعات و تحولات موضوعات با نگاه علمی و تحقیقی و به خصوص آزاد و همه جانبه پرداخته می شود.

۲. اعتقاد داریم که اسلام پاسخ گوی نیازهای بشر است. روشن است که این پاسخ گویی به معنای تأیید و تصویب هر آن چه به وقوع می پیوندد، نیست. اگر اجتهاد معاصر وارد این عرصه ها و نیازها نمی شود، نتیجه منطقی این است که این اجتهاد تا نمونه قابل قبول آن فاصله دارد.

۳. تحقق حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی میدان جدیدی بود که می توانست و می تواند دامنه اجتهاد را گسترش داده، پای مجتهدان را به عرصه های مبتلا به روز بکشاند. در عین حال باید روشن باشد که انتظار این نیست که اجتهاد در خدمت روندهای جاری نظام قرار بگیرد و به اجتهاد دولتی و دین دولتی تبدیل شود، بلکه انتظار این است که رویکردی هدایتگر و انتقادی داشته، بتواند راهنما و راهگشای دولت اسلامی باشد.

اندیشه بنیادین جمهوری اسلامی و حکومت اسلامی، اجرای احکام نورانی و انسان ساز اسلام است. اگر روند حکومت به آن جایی منجر شود که همیشه احکام اسلام به نام مصلحت تعطیل گردد، در واقع

پارادوکسی پدید می آید و آن هم این که از تحقق ابزار اجرای احکام اسلام، عدم اجرای احکام اسلام به وقوع می پیوندد و این با آن اندیشه بنیادین منافات دارد.

منابع احکام اسلام، یعنی کتاب و سنت، توانایی راهگشایی در عرصه های گوناگون انسانی را دارد. اگر ورود در عرصه سیاست، اجتماع و دنیا و روابط بین الملل به معنای عرفی شدن و سکولار شدن باشد، در این صورت باید پیامبر گرامی اسلام را که وارد این عرصه ها گردید، عرفی و سکولار دانست. چنین تحلیلی که بر دوگانگی و تعارض دین و دنیا بنا شده، از اساس نادرست است و این دوبینی و دوانگاری در تفکر اسلامی وجود ندارد.

بخش ششم: گزیده ای از شاهد قدسی تا شاهد بازاری

اشاره

بخش ششم: گزیده ای از شاهد قدسی تا شاهد بازاری

ص ۱۷. کتاب حاضر مجموعه ای از مقالات نگارنده است که عرفی شدن یکی از مضامین اصلی آن به شمار می آید. عرفی شدن بخشی از روند عامتری است که تحت عنوان افتراق ساختاری یا تخصیص نقش ها از آن یاد می شود. در واقع روندهای عامی که موجب دگرگونی و تحول جوامع می شوند، تجلیات گوناگونی دارند که عرفی شدن هم یکی از این تجلیات است. افتراق ساختارها و تخصیص نقش ها، حوزه خصوصی و حوزه عمومی را از یکدیگر تفکیک می کند. این دو حوزه در گذشته تمایز چندانی از یکدیگر نداشتند. پادشاه ابوالمله بود و مردم رعایای او به حساب می آمدند؛ مفهوم شهروند هنوز پدید نیامده بود. پادشاه کشور را خانه بزرگ خود می دانست و شاهزادگان را والی بخش های مختلف کشور می کرد. شاه سیاست مُدن نداشت، بلکه تدبیر منزل می کرد.

اما به تدریج حوزه عمومی شکل گرفت و از حوزه خصوصی متمایز شد؛ دولت به حوزه عمومی درآمد و دین در حوزه خصوصی جای گرفت. بنابراین، یکی از وجوه و معانی سکولاریزاسیون تفکیک نهاد دین از نهاد دولت است.

۲. یکی دیگر از وجوه و معانی سکولاریزاسیون، دنیوی شدن امور و ارزش های قدسی است. دنیوی شدن عمدتاً محصول روند و فرآیند دیگری است که به آن بازاری شدن گفته می شود. خاصیت بازار این

است که امور را عرفی می‌کند. عرف امری بین الاذهانی است که در حین تعاملات بازاری یعنی در طی داد و ستد شکل می‌گیرد. هنگامی که عده زیادی از افراد با یکدیگر قراردادهایی ضمنی یا صریح منعقد می‌کنند، عرف شکل می‌گیرد و بازار هم جایی است که افراد دائماً در حال عقد قرارداد با یکدیگرند. هرچه بازار گسترده تر می‌شود، بر تعداد طرفین قرارداد نیز افزوده می‌شود و امور بیشتر جنبه عرفی پیدا می‌کند. در حال حاضر با روند جهانی شدن بازارهای بین المللی بسیار گسترده شکل گرفته و به بازارهای ملی نفوذ کرده است. گسترش بازار می‌تواند دنیوی شدن ارزش های قدسی را تسریع کند. حال اگر مقیاس و مناط ما کل جامعه بشری باشد آیا هیچ ارزشی باقی می‌ماند. یعنی آیا ارزشهای عام بشری وجود دارد؟ آیا ارزشی وجود دارد که همه ابنای بشر، فارغ از مذهب و ملیت و رنگ و نژاد، به آن باور داشته باشند؟ شاید پیروان یک فرقه بتوانند مناسباتشان با یکدیگر را براساس ارزش ها و قوانین قدسی سامان دهی کنند اما آیا در یک کشور، که از فرق گوناگون تشکیل شده است، نیز چنین کاری میسر است؟ یعنی آیا می‌توان از ارزش ها و قوانین ملی قدسی سخن گفت، آیا می‌توان از ارزش ها و قوانین بین المللی قدسی سخن گفت؟ در جامعه بین المللی، طرفین مبادله آن قدر زیاد شده اند که شاید بتوان گفت هیچ قانون بین المللی قدسی وجود ندارد.

۳. عرفی شدن یکی از مهمترین تجلیات مدرنیته است و گوهر مدرنیته خرد نقاد است. مدرنیته به واسطه همین خصلت، یعنی

برخورداری از عقل نقاد، اسیدپته بالایی دارد و هرچه در کاسه تیزاب مدرنیته می افتد، دیر یا زود در این تیزاب حل می شود. مدرنیته بند از بند همه چیز می گسلد و شالوده شکنی می کند. حال می توان پرسید که دین در مواجهه با تیزاب مدرنیته چه تحولاتی را از سر گذرانده و چه مسیرهایی را طی کرده است؟ بخش هایی از دین، با پناه گرفتن در عرصه خصوصی، تن به محک تیزاب مدرنیته نداده و موفق شده اند مدت های مدید به حیات قدسی خود ادامه دهند. عرصه عمومی، عرصه آزمون است و آنچه از عرصه عمومی به عرصه خصوصی می رود، از آزمون های عرصه عمومی می گریزد. بخش هایی از دین نیز بدون آن که وارد چالش با مدرنیته شوند، اساساً فراموش شده اند. این بخش ها آرام آرام از میدان دید بیرون رفته اند. یکصدسال پیش در ایران بسیاری امور مقدس وجود داشت که امروز دیگر وجود ندارد. اما بخش هایی از دین وارد چالش تمام عیار با مدرنیته شدند و طی این زد و خورد حواشی ناکارآمدشان فرسایش پیدا کرد و هسته عقلانی شان باقی ماند. بسیاری از امور قدسی واجد یک هسته عقلانی اند و گاه همین هسته عقلانی است که به حیات خود ادامه می دهد.

ص ۱۰۴. در این مقدمه خوب است توضیح دهم که چرا مسئله سکولاریزاسیون برای من اهمیت پیدا کرد. در کشور ما، به نام دین انقلابی رخ داد و دولتی شکل گرفت، یعنی امر قدسی در قالب پدیده انقلاب و نهاد دولت، آن هم در عصر عرفی، مجدداً به صحنه آمد، در این شرایط، طبیعی بود که امکان یا امتناع دولت دینی و همچنین،

سرنوشت امر قدسی در جهان عرفی شده دغدغه اصلی یک فرد مسلمان بشود.

به این ترتیب بود که عرفی شدن و حضور امر قدسی در جهان عرفی دغدغه من شد. ابتدا به سراغ مقالات و کتب مربوطه رفتم تا ببینم که این روند در جهان غرب و جهان مسیحی چگونه پیش رفته و چه مراحل را طی کرده است. مقاله «فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح» از اولین محصولات این مطالعات بود. پس از آن کوشیدم به این پرسش پاسخ دهم که آیا در مقابل روند عرفی شدن، که از زمان آکوئیناس شروع شده، مقاومتی هم صورت گرفته است یا نه. به این نتیجه رسیدم که جرقه هایی از این مقاومت را می توان به صورت تلاش برای ایدئولوژیک کردن دین بازشناسی کرد. این نکته را در مقاله «جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر» توضیح داده ام. در قدم بعد، عرفی شدن اسلام را مورد پژوهش و تأمل قرار دادم که حاصل آن مقالاتی شد نظیر «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی» و «امام خمینی؛ فقیه دوران گذار».

ص ۱۱ ۵. نکته ای که لازم است در اینجا بر آن تأکید کنم تفاوت میان سکولاریسم و سکولاریزاسیون است. سکولاریسم یک ایدئولوژی است در حالی که سکولاریزاسیون یک فرآیند اجتماعی است. فرد سکولاریست معتقد است که باید همه چیز را عرفی کرد اما سکولاریزاسیون یک پدیده تاریخی - اجتماعی است که واقع شده است. اگر جامعه شناس از وقوع این روند، یعنی روند سکولاریزاسیون،

خبر داد و ویژگی های آن را توصیف کرد، الزاماً دلیلی ندارد که سکولاریست باشد. بلکه ممکن است حتی مخالف روند سکولاریزاسیون هم باشد. بحث های من در کتاب حاضر جامعه شناختی و ناظر به روند سکولاریزاسیون است. من هیچ جا درباره این روند داوری ارزشی نکرده ام و سکولاریسم از دایره بحثم بیرون بوده است.

عرفی شدن سنت ها

اشاره

عرفی شدن سنت ها

زیر فصل ها

فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام (۱)

جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر

فرآیند عرفی شدن فقه شیعی (۲)

امام خمینی؛ فقیه دوران گذار (۳)

خط قرمز: ارزش یا هنجار؟ (۴)

دین دموکراتیک حکومتی (۵)

فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام

فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح علیه السلام (۶)

ص ۱۷. جمع میان مصالح دنیوی و اخروی، درون دستگاه حقوقی و اخلاقی واحد، عامل مهمی در جهت عرفی شدن دسته مهمی از ادیان، از جمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بوده است. اگر این گفته دورکیم را بپذیریم که: «چیزی سرمدی در دین وجود دارد» و قبول کنیم که پاره ای از ادیان، این امر سرمدی و لایتغیر را به احکام دستگاه حقوقی و فقهی خود تسری داده اند، آن گاه روشن می شود که چگونه تعارض میان احکام متصلب و لایتغیر با مقتضیات گذران و روزمره زندگی جاری به فرسایش این دستگاه های حقوقی انجامیده و آنها را عرفی تر کرده است، چرا که همواره گذار از حوزه قدسی، به حوزه عرفی با فرسایش و استهلاک توأم است. مقاله حاضر درصدد است فرآیند عرفی شدن دستگاه فقهی و اخلاقی مسیحیت را، از آن حیث که خود را متکفل جمع خیر دنیا و آخرت می دانسته، نشان دهد.

-۱

-۲

-۳

-۴

-۵

۶- ماهنامه کیان، شماره ۲۱، شهریور - مهر ۱۳۷۳.

در این مقاله تلاش می شود میان این فرآیند و تحولات حوزه کلام مسیحی، بخصوص دو رکن مهم این حوزه یعنی فرجام شناسی و رستگاری شناسی، تلازمی منطقی برقرار گردد.

ص ۱۸. از هنگامی که مسیحیت در سراسر حوزه امپراتوری روم به عنوان دین رسمی پذیرفته می شود و با پاره ای دستگاه های مهم اندیشه چون زورانی گری، عرفان خفی، مانویت، غنوسی گری و سایر نحله های نو افلاطونی، مواجه می شود به ناچار دست به تجدید ساختار زده و تبدیل به دکترینی سیستماتیک می شود. در این میان، نقش آگوستین قدیس (۳۵۴ - ۴۳۰) برجسته است.

گفته می شود که وی ابتدا کیش مانوی داشت و سپس به مسیحیت گروید و عناصری از مانوی گری و بخصوص ثنویت را وارد مسیحیت کرد که در کتاب معروف وی، شهر خدا، این عناصر به چشم می خورد.

ص ۱۹. در سیستم اندیشه دینی آگوستین، مانعه الجمع بودن سعادت دنیا و آخرت منجر به انکار یک طرف (سعادت دنیوی) و قربانی کردن آن به پای سعادت پایدار اخروی می گردد.

بعد از آگوستین، تا قرن ها، سیطره اندیشه وی به عنوان دکترین رسمی مسیحیت امکان هر نوع نواندیشی را سلب می کند. از حدود قرن دهم است که باب علل الشرایع نویسی در شریعت نصاری مفتوح می گردد که آن را باید از اولین علایم عقلانی شدن مسیحیت دانست. کتاب های علل الشرایع که در صدد تبیین فلسفه و مصلحت وضع احکام شرعی است، تعبد بی چون و چرا را با دعوت به نوعی تعقل

مُجّاب کننده درهم می آمیزد و از این طریق اولین رخنه ها را در این کلمه آگوستینی که «خرد ما ایمان ماست» می اندازند. اولین نمونه های علل الشرایع، فلسفه وجود احکام را به پاداش هایی اخروی تحویل می کنند. اما نمونه های بعدی به آثار وضعی و این جهانی شرایع پرداخته و دست به توجیه عقلانی آنها می زنند و بدین وسیله مؤمنین را اقناع می کنند که حتی اگر با تکیه بر خرد حسابگر (که برای ترک یا اتیان فعلی به محاسبه هزینه و فایده آن می پردازد) متعهد به شرایع باشند، مغبون نخواهند شد.

باز شدن پای چون چرای عقل مصلحت بین موجب می شود در آن دسته از احکام فیزی شده که با روح تحولات زمانه ناسازگارند، تجدیدنظر صورت گیرد. منتهی این بازنگری خصلتی نقادانه ندارد، زیرا مؤمن، نصّ را نقد نمی کند، بلکه آن را تأویل می نماید. تأویل گرایی، خود نقطه عطف مهمی است که از شریعت شروع شده و سایر ارکان دین، از جمله کلام و الهیات را دربر می گیرد.

ص ۲۱. اولین جرقه های اعتراض پروتستانی، علیه فروش قبض غرفه های بهشت توسط کلیسا (که سخت به پول احتیاج پیدا کرده بود) شروع شد. شورش لوتر علیه کلیسا که از امری مماس با حاجات معیشتی آغاز شد، به بنیان های الهیات و کلام کاتولیسیم هم کشیده شد و این اصل مسلّم را به چالش فراخواند که آیا واقعاً راه رستگاری اخروی از معبر کلیسا (که مهمترین کارکرد آن تأسیس و تبویب دستگاه فقه است) می گذرد؟ و آیا می توان مصالح دنیوی و اخروی را درون

یک دستگاه حقوقی واحد آشتی داد؟ لوتر با درانداختن این سؤالات، خود به پاسخ می نشیند و چنین جواب می دهد:

«وجدان هر مؤمن به عنوان حجتی درونی بر وی حکومت می کند و او می تواند مستقیماً از کتاب مقدس راه رستگاری خود را استنباط کند و احتیاج به مرجع واسطی میان لاهوت و ناسوت ندارد». به این ترتیب با حذف عالم مثال روحانی که دروازه رستگاری اخروی شمرده می شد و اعلام استغنا از روحانیون به عنوان وسائط فیض، خدا در قلب هر بنده مؤمن می نشیند و اصل «همه کشیشی» جانشین کلیسا و دستگاه شریعت می گردد. لوتر با استناد به این آیه انجیل که «امر خدا را به خدا وابگذار و امر قیصر را به قیصر»، به تفکیک میان مناسک از حقوق عرفی می پردازد. از نظر وی، بشر دو نوع مصلحت دارد و لذا افعال معطوف به رعایت این دو نوع مصلحت با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند. پاره ای از رفتارهای بشری، ناظر به رستگاری و مصلحت اخروی و فردی است (امر یلی الربّی) و وجدان و فطرت، مرجع نهایی تشخیص این نوع مصالح به شمار می رود. پاره ای از رفتارها معطوف به مصالح دنیوی و رستگاری بیرونی و اجتماعی است (امر یلی الخلقی) و «دولت» مرجع نهایی تشخیص این نوع مصلحت است. به این ترتیب نهضت اصلاح دینی دستگاه واحد شریعت را به دو حوزه تقسیم کرد:

۱. حوزه شعائر و مناسک (که تنظیم کننده رابطه انسان و خدا هستند و مهمترین وجوه مشخصه آن تکرار، نمادینگی و تصلّب شکلی است) و

۲. حوزه حقوق عرفی (که تنظیم کننده روابط و مناسبات اجتماعی است و اساساً خصلتی قراردادی و هنجاری دارد و نه ارزشی). تفکیک دین از سیاست (و یا اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم افتراق میان نهاد دین و نهاد سیاست) و پیدایش دو حوزه مصلحت، راه را برای پیدایش دولت مدرن باز کرد و «لویاتان» یا خدای میرا و عرفی از درون گرد و غبار نهضت رفورم سر بیرون آورد؛ دولتی که دایرمدار مصالح عامه است و به قول هابز همه شئون خدا را در پهنه گیتی دارد.

شاخه های دیگر پروتستانتیسم یعنی کالوینیسم و پیوریتانیسم نیز هر یک در این امر ابداعاتی به خرج داده و از زوایای نسبتاً متفاوتی به حل مسئله پرداخته اند. وبر معتقد است پروتستانتیسم نوعی عقلانیت و زهد دنیوی را به وجود آورد که از لوازم پیدایش روتینهای اقتصاد سرمایه داری است.

الگوی رفتار پیوریتانی، عمل عقلانی معطوف به ارزش است، یعنی دلبستگی به ارزش هایی والا که با محاسبه عقلانی انتخاب نشده اند (و در ذات خود حاوی یک دُگم متافیزیکی هستند)، همراه با تلاشی عقلانی و حسابگرانه برای نیل به این اهداف.

ص ۲۶. نهضت اصلاح دینی، تحولاتی را در الهیات مسیحی به وجود آورد که راه را برای قدس زدایی از احکام لایتغیر آن تمهید کرد. یکی از آموزه های مهم پس از عصر رفورم در خصوص جمع مصالح دنیوی و اخروی، توسط متألّهینی مثل سنت آنسلم، گروتیوس و راجر بیکن با شعار «ایمان ما خرد ماست» تأسیس شد. فرض اصلی این دسته از

متألهین این بود که کلیه قواعد و مقررات شرعی دایرمدار مصلحت بشریت هستند و از لطف خدا به دور است که حکمی بر خلاف مصالح بنی نوع بشر تنفیذ نماید. لذا می توان نوعی تئولوژی عقلانی (یا طبیعی) تأسیس کرد که احکام از طریق توسل به نصوص، استنتاج و استخراج نشوند، بلکه با تکیه بر فلسفه اصلی احکام که همانا مصالح و ارزش های عموم بشری هستند، پایه حقوق گذاشته شود. به این ترتیب «قانون طبیعی» جای «قانون الهی» را می گیرد. مثلاً برای اجتناب از هرج و مرج و جنگ همه علیه همه (که یک خواسته طبیعی بشر است) یک قرارداد صلح برای جامعه مدنی لازم می آید که چنین قراردادی خود می تواند منشأ وضع قوانین و مقررات خردتر باشد.

حتی می توان منشأ این قبیل ارزش های عموم بشری و «طبیعی» را از درون نص با توسل به چند مرحله تنقیح مناط به دست آورد و به این ترتیب از درون شرع نیز به این هدف نقب زد. مثلاً جان لاک در اثری که درباره معقول بودن انجیل نگاشته است بنیادهای اصلی قواعد شرعی را مبتنی بر عقلانیتی می داند که به مصالح عمومی ناظر است. هابز نیز بالصراحه از «نقش خرد در استنتاج انجیل صامت» یاد می کند.

باز شدن پای عنصر «مصلحت» به درون دستگاه فقه، همچون کاتالیزوری شتاب دهنده، به سرعت آن را به سوی تبدیل شدن به نظام حقوقی عرفی پیش راند و این امری است که در قرن هجدهم در همه شئون الهیات پروتستانی تأثیر گذاشت.

می دانیم که حرکت از موضع اصاله المصلحه و تکیه بر منفعت و

فایده متعلق به دسته ای از فایده گرایان قرن هجدهم و نوزدهم اروپا مثل بنتام و جان استوارت میل است، اما قبل از آنان از درون خود دین، فایده گرایانی ظهور کرده اند که می توان اندیشه آنان را گونه دینی اندیشه اصاله المصلحه دانست. در رأس آنان باید از ویلیام پیلی نام برد که در صدد تأسیس دکترین فایده گرایی دینی بود.

اگر فایده گرایی دینی را امری ممکن بدانیم، قادر خواهیم بود به نحوی، سنتزی میان مصالح دنیوی و اخروی و خیر دنیا و آخرت به وجود آوریم.

ص ۲۹. آنچه گذشت بیان شمه ای از تلاش هایی بود که در شریعت و کلام مسیحیت برای جمع میان خیر دنیا و خیر آخرت صورت گرفته است. همان گونه که ملاحظه می شود، یک دستگاہ فقهی که خود را متکفل تلفیق این دو نوع مصلحت می داند، در ذات خود، عناصر عرفی شدن را می پروراند و این فرآیند، تنها در سطح حقوق و اخلاق که بیرونی ترین لایه های دین است و با جهان متحول مماس است (و لذا بیشتر در معرض فرسایش قرار دارد) باقی نمانده و سایر سطوح را نیز در می نوردد.

پارسونز طی بحثی فرآیند اصلی حاکم بر جوامع بشری را خصوصی شدن امر دین تلقی می کند، به این معنا که شریعت در مسیر مواجهه با نیازهای متغیر و جدیدالولاده به دو پاره اصلی افتراق می یابد: پاره ای از آن بدل به مناسک تنظیم کننده رابطه انسان و خدا شده و پاره دیگر آن که خصلتی اجتماعی دارد به قوانین عرفی تحول می یابد. بسیاری از

قوانین مدرن و معاصر، اشکال تکامل یافته همان قواعد شرعی گذشته اند که تا حدّ ممکن با حفظ محتوای ارزش های عامّ آنها، با نیازهای زمانه متلائم و منطبق شده اند. هر قدر یک قاعده حقوقی، وظیفه تلفیق مصالح گروه های ذینفع بیشتری را به عهده داشته باشد، شتابانتر عرفی می شود؛ بالعکس، کاهش تعداد طرفین یک قرارداد، احتمال قدسی ماندن آن قرارداد را بیشتر می کند. لذا ما هیچ قاعده حقوق بین الملل شرعی نداریم. قوانین مربوط به حقوق و نهادهای عمومی (و در رأس آنها دولت) که با مصالح عامه بیشتر سرو کار دارد در معرض عرفی شدن قرار می گیرد، اما رابطه انسان و خدا که توسط احکام عبادی تنظیم می شود، می تواند همواره قدسی باقی بماند.

جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر

اشاره

جرقه تاریخی گری در قرون وسطای متأخر

زیر فصل ها

تأملاتی در اندیشه یواخیم فیوره ای (۱)

تأملاتی در اندیشه یواخیم فیوره ای

تأملاتی در اندیشه یواخیم فیوره ای (۲)

مقدمه

ص ۳۱. تصور رایج از قرون وسطی، عصری مشحون از جهل و خرافه و تعصب و خفقان است که تنها پس از جنگ های صلیبی، فتح قسطنطنیه و کشف آمریکا به نور دانش و پیشرفت منور گردیده است. برخلاف این تصور، بذره های جهان نو در سده های میانه پاشیده شد و کاوش در این ادوار بخصوص قرون وسطای متأخر _ که باید بحق سپیده دم مدرنیت نامیده شود _ راه را برای فهم عالم نو و آدم نو باز می کند.

اندیشه وران این دوران افراد گمنامی هستند اما چون در مفصل سنت و تجدد قرار گرفته اند، هم برای فهم بنیادهای مدرنیته و هم به عنوان الگویی برای مقایسه با متکلمین و فلاسفه اسلامی، اهمیت دارند. راهبان و آبای مقدسی همچون سنت آنسلم، توماس آکوئیناس، مایستر اکهارت و... هرچند افراد گمنامی هستند اما از آنجا که یک پا در عالم سنت دارند و یک پا در عالم مدرن، برای جنین شناسی و تبارشناسی تجدد و فهم بنیادهای مدرنیت، اهمیت کلیدی دارند. اکثر این چهره ها، کسانی هستند که عناصر دینی را در جهت موافقت با روح زمانه ای که آفاق آن از دور به چشم می آمد، باسازی کرده و از درون دین، تفاسیر جدید کلامی و فلسفی ارائه کرده اند.

قرون وسطای مسیحی را به سه دوره تقسیم کرده اند: «عصر آبای

کلیسا» (از عصر بشارت تا سقوط امپراتوری روم در ۴۷۵م)، «عصر ظلمانیت» (از قرن ۵ تا قرن ۱۱) و «قرون وسطای متأخر یا پسین» (از قرن ۱۱ تا قرن ۱۵) که بشارت دهنده تجدد است.

در سده های میانه پسین، که بدان نام عصر پیشانوزایی هم داده اند، از درون سنن کلامی و از طریق باز تفسیر عناصر تئولوژی غالب مسیحیت (یعنی تئولوژی آگوستینی) زمینه های تحولات عمیق کلامی و فلسفی فراهم شد.

ص ۳۳. آنچه تحقیق حاضر بدان می پردازد چگونگی گذار گفتمانی از کلام ایستای آگوستینی به نوعی فلسفه تاریخ پویا در قرون وسطای متأخر است.

ادعای این تحقیق آن است که اگر تجدد را یک پروژه عظیم بدانیم و «اندیشه ترقی» را جوهر آن به شمار آوریم بذر این اندیشه در سده های میانی پسین، به واسطه نوعی گسست از کلام غالب مسیحیت، پاشیده شد و گفتمان آگوستینی که باید آن را گفتمان «تعالی» نامید، به گفتمان «ترقی» تبدیل شد.

برای اینکه این تحول رخ دهد، یک متاتئوری به نام تاریخی گری زاده شد که پاره ای از پژوهشگران آن را از بنیادهای وجودشناسانه و شناخت شناسانه مدرنیته به شمار آورده اند.

از نظر نگارنده، در این دوران سهم یواخیم فیوره ای در ارائه قرائتی کاملاً نواز فرجام شناسی آگوستینی کاملاً برجسته است و اگر، به تعبیر پاره ای محققان، بپذیریم که اندیشه غرب چیزی جز حاشیه بر آرای

آگوستین نیست، یواخیم قطعاً یکی از حاشیه نویسان مهم بر این میراث بوده است.

ص ۴۱. زمانه و کارنامه یواخیم فیوره ای

راهب متأله، یواخیم فیوره ای سی سال پیش از تولد سنت توماس، در کالابریا واقع در جنوب ایتالیا زاده شد. در آن زمان حوزه مدیترانه معبر زوار بیت المقدس و اردوگاه جهادگران جنگ های صلیبی بود و یواخیم نیز در این حوزه نشو و نما کرد و به زیارت اورشلیم شتافت. از زندگی وی اطلاعات دقیق و مفصلی در دست نیست اما همین قدر معلوم است که تارک دنیا و اهل مراقبه و از راهبان فرقه سیسترسیان بوده است. وی چند رساله از خود به یادگار گذاشته که عمده آنها شرح متون مقدس است او در این رسالات سوانح و وقایع زمان خویش را با اخبار ملاحم و فتن آخرالزمان تطبیق داده است. زمانه یواخیم مقارن است با قرون وسطای متأخر که کوکبه عصر نوینی از سوداگری و سیاحت و دریانوردی و تماس تمدن های اسلامی و مسیحی از دور پیداست.

ص ۴۶. از تأثیرات شرایط محیطی که بگذریم دو محرک مهم موجب شکل گیری دکترین یواخیمی شد. اولین محرک، قرائت نوینی بود که وی از متون مذهبی که دارای متشابهات فراوان بودند، به دست داد. «دکترین پیامبرانه یواخیم، از بازتفسیر متون زاده می شود. این عقیده که تفسیر متشابهات می تواند با روشی مجازی و کنایی صورت گیرد سنت تازه ای نبود آنچه جدید می نمود این بود که این روش های تفسیر نه تنها می توانند برای توضیح امور دگم و اخلاقی به کار بسته شوند بلکه برای پیشگویی روند انکشاف تاریخی نیز کارآیی دارند». وی، دکترین

فرجام شناسانه خود را از طریق شالوده شکنی و سپس بازسازی واژگان متشابه و چندپهلوی متونی مانند «کتاب مکاشفه، کتاب دانیال و الهامات قدس الاقداس» ابداع کرد. یواخیم به این نتیجه رسیده بود که کلیدی برای فهم متون مقدس یافته است که می تواند به وسیله آن وقایع و پرسوناژهای قدیمی کتب مقدسه را به نحوی فهم کند که از درون آن الگویی برای انکشاف تاریخ و معنی دار بودن روند آن استنباط شود تا از این طریق بتوان جزئیات مراحل آینده تاریخ را پیشگویی کرد.

انگیزه دوم برای یواخیم آنچنان که در آثارش بدان اشاره کرده، نوعی اشراق ناشی از تأملات است که معانی پنهانی و بطنی اقاویم ثلاثه را بر وی مکشوف کرده است. یواخیم در کتاب خود شرح بر مکاشفات یوحنا دو تجربه اشراقی و رازآمیز از خود را ثبت کرده که طی آن فهم تاریخی تثلیث به وی الهام شده است. گوهر نظریه یواخیم پیوند میان دو مقوله زمان و پروسه است که طی آن تاریخ به صورت نمایشنامه ای تریلوژیک انکشاف می یابد.

دکترین انقلابی یواخیم یک مکاشفه مترقیانه از مفهوم تثلیث است. تثلیث در کارگاه زمان _ روند طوری ساخته می شود که پیوندهای درونی سه اقنوم به صورت طیفی پیوسته حفظ می گردد. از آنجا که ابن از اب ناشی می شود باید ریشه امور او به سپهر اب بازگردد و چون روح القدس از اب و ابن توأمان نشأت می گیرد، امور وی باید هم به شأن پدر و هم به شأن پسر بازگست کند. و از آنجا که سه اقنوم در تئولوژی یواخیم جلوات گوناگونی از واحد هستند لذا وحدت ذاتی

دارند، اگرچه هریک در سپهر فعالند و شأنی مجزا و منحصر به خود دارند. یواخیم در دکتربین تاریخی اش این سه را در سه مرحله متوالی می بیند: عصر شأن پدر، عصر تجلی پسر و عصر روح القدس. وی مراحل هفت گانه خلقت را (که از زمان آگوستین، به هفت عصر متناظر با هفت روز خلقت تفسیر می شد) این گونه دسته بندی می کند که ۵ روز از هفته خلقت به عهد عتیق متعلق است و ششمین روز، روز تجلی و تجسم است که عهد جدید آغاز می شود، اما هفتمین روز که روز سبت و عصر راحتی بشر است کجا قرار دارد؟

برای آگوستین و همه کسانی که قبل از یواخیم سخنی در مورد این روز به زبان آورده اند، روز هفتم خارج از تاریخ قرار می گیرد، اما یواخیم، این یوم الفرج و یوم الراحه را به داخل تاریخ می آورد و آن را بسیار نزدیک و قریب الوقوع می پندارد، اعصار دشوار و پر زحمت بشریت تا پایان روز ششم ادامه یافته، در آن هنگام آفاق جهان در یک ابتلا و فتنه بزرگ که همانا ظهور صبح کاذب دجال است رنگین می شود اما این خود نویدی برای روز هفتم خواهد بود.

یواخیم مفهوم تثلیث را توقیت، دنیوی و غیر روحانی می کند و آن را به گذار تاریخ گره می زند، امری که موجب تکفیر وی از سوی دستگاه رسمی کلیسا در قرون بعد می گردد.

حداکثر چیزی که آگوستین پیش بینی کرده بود، آمدن هزاره ای بود که تازه آن هم قرار نبود روی زمین محقق شود اما هزاره گرایی یواخیم اندیشه مبدعانه ای بود که در نسل های بعد به طور ماهرانه ای به

اندیشه ای ضد کلیسایی بدل شد و سپس به فلسفه های سکولار فراروید. به طوری که می توان نفوذ غیرمستقیم یواخیم را تا زمان حاضر و بخصوص در شکل گیری فلسفه های تاریخ (که مؤکداً مورد تقبیح کلیسا بوده) پی گرفت.

ص ۵۱. آنچه در کار یواخیم بدیع (و البته بدعت آلود) می نماید، آن است که وی اولاً هزاره شکوهمند بشریت را از ماورای تاریخ به داخل تاریخ می آورد و ثانیاً تصور دورانی از زمان را به تصویری خطی بدل کرده و به اصطلاح حلقه مسدود زمان را باز می کند. ثالثاً مفهوم انکشاف و شکوفایی را به تاریخ (که آن را متضمن معنی و مقصود می داند) نسبت می دهد و رابعاً گذر تاریخ را صرفاً توالی وقایع نپنداشته بلکه با پیوند زمان _ روند، پروسه ای برای تکامل تاریخ قائل می شود که از منزل هایی عبور می کند.

جای پرسش است که کدام محرک روانشناختی می توانسته این امید را در دل یواخیم پروراند که عصر نوین و زرینی در پیش است و پیام و بشارت انجیل قریباً محقق خواهد شد؟

ما باید حدس بزنیم که از یواخیم عصر جدیدی مخفیانه شروع شده است. با آنکه یواخیم با آگاهی کامل، نسیم روح القدس را وجدان می کرد، اما ناخودآگاه مسخر قبضه قدرت آرکی تایپ روح شده بود. این به لحاظ روانشناسی محتمل است. نیل به تجربه اشراقی و باطنی خصلت همه کسانی است که به چنگال یک آرکی تایپ گرفتار می شوند.

ریوز در کتاب نفوذ کهنات در قرون وسطای متأخر می نویسد: «کاهنی که آینده را پیش بینی می کند، خود می تواند آن را بسازد.»

برای مورخین، تاریخ کهنات حاوی مسئله ظریفی است که از کنش متقابل گفتار و رفتار ناشی می شود.»

تأثیر عقاید یواخیم بیش از آنکه به روشنفکرانه بودن آن بستگی داشته باشد، ناشی از یک ضرورت فطری یعنی عمل معطوف به امید است.

بدایع و بدعت های یواخیم

ص ۶۱. دستگاه کلامی آگوستین که توان توضیح آفاق نوین تاریخ بشریت را نداشت در سپیده دم مدرنیته در پیچ و تاب افتاد و از زوایای گوناگون مورد تجدیدنظر قرار گرفت. نهضت ترجمه آثار ارسطو از عربی به لاتین، نحله ای از مشائون را به وجود آورد که در رأس آنها توماس آکوئیناس قرار داشت و جریان غالب کلام نوین مسیحی را که تلاش داشت هسته عقلانی کلام سنتی را هرچه فربه تر نماید، پی ریزی کرد.

در کنار جریان «عقلانی کردن» الهیات آگوستین، بدیل کمرنگ دیگری هم شکل گرفت که همانا «ایدئولوژیک کردن» این دستگاه کلامی بود و چنان که ملاحظه شد، یواخیم فیوره ای را می توان پرچمدار آن دانست.

آنچه در مؤخره مقاله قابل ذکر است، جمع بندی بدعت هایی است که توسط یواخیم صورت گرفته و با تأسیس یک دستگاه ایدئولوژیک از دکتین آگوستین آن را به خطری بالقوه برای تئولوژی ارتدوکسی قرون وسطی تبدیل کرده است. برای آنکه این تغییر گفتمان را

صورتبندی کنیم آرای آگوستین و یواخیم را با یکدیگر مقابله می کنیم.

۱. ایده تجلی عصر روح القدس، تضاد آشتی ناپذیری با دیدگاه آگوستین راجع به سلطنت الهی دارد. یعنی آن دیدگاه بدبینانه آگوستین که دائماً بر انحطاط عالم و آدم پای می فشرد و معتقد بود که هرچه از عصر هبوط دورتر می شویم، انسان منحط تر می شود، توسط یواخیم بدل به دیدگاهی خوشبینانه نسبت به روند تکامل تاریخ می شود.

۲. یواخیم تصور حلقوی و دَوْرانی از زمان را به تصویری خطی و ماریچی بدل می کند و به اصطلاح حلقه مسدود زمان را باز می کند. در گفتمان تعالی، گذشته زیرپای نوع بشر قرار دارد و ره یافتگان مشمول فیض الهی، در قوس صعود ارتقا پیدا می کنند. اما از نظر یواخیم، گذشته پشت سرما قرار دارد و تاریخ به گونه ای انباشتی ما را به سمت جلو (و نه بالا) می راند. از این حیث می توان یواخیم را موجد و مؤسس نوعی «وحدت وجود تاریخی - تطوری» نامید که شکل جنینی دکترین ترقی و تکامل است.

ص ۶۴. ۳. بدعت دیگر یواخیم پر کردن فاصله حال و آینده با ارائه یک کرونولوژی وارونه است. آگوستین می گفت شکاف میان حال و روز جزا را جز تاریکی پر نمی کند. مقصود از خلقت عالم خاکی، آینه داری جمال حق و تجسد مسیح در لاشه ای محتضر است. اما یواخیم معتقد بود عصر روح القدس به صورت مخفی و مکنون از زمان سنت بندیکت آغاز شده و باید منتظر فتنه آخرالزمان بود.

ص ۶۵. برخلاف آگوستین که کلیسا را دروازه شهر خدا و تنها معبر و مجرای رستگاری می دانست، یواخیم کلیسا را قلعه ای که حافظ

ایمانیات مردم است نمی شمارد و معتقد است کلیسا به دنیا در آمیخته و چون با صاحبان شمشیر ائتلاف کرده، زنگار گرفته است و پیروان یواخیم هم معتقد بودند پاپ همان دجال است و باید ساحت دین را از لوٹ دجال و اذنباش پیر است.

۴. تاریخی دیدن مقوله مراحل و ادوار و فصوص، یکی دیگر از نوآوری های مهم یواخیم است. تبدیل دور فلکی به دوران تاریخی و این ادعا که دوران سوم و پایانی تاریخ یعنی عصر روح القدس (که عصر خرد است) آغاز شده، راه را برای واسازی الهیات آگوستینی و تبدیل آن به یک متاتئوری تاریخی گرا باز می کند.

۵. ابتکار دیگر یواخیم در الهیات، تبدیل پیشاهزاره گرایی به پساهزاره گرایی است. بنا به عقیده آگوستین، رجعت مسیح قبل از برپایی سلطنت الهی (هزاره) خواهد بود. اندیشه پیشاهزاره گرایی به جهانی باور دارد که هر روز به قهقرا می رود، مگر آنکه مشیت الهی بر آن تعلق گیرد که با مداخله ای ناگهانی و معجزه آسا رجعت مسیح را میسر سازد. در این صورت هر تلاشی، از جمله تلاش مؤمنان برای اصلاح عرفی جامعه، در نهایت عبث و بیهوده است. در مقابل، پساهزاره گرایی یواخیم (که آثار آن را در کالونیسیم هم مشاهده می کنیم) بازگشت مسیح را به بعد از تلاش مؤمنان برای استقرار هزاره سلطنت الهی موکول می کند و لذا از آنان دعوت می کند از زاویه انزوا خارج شوند و برای ایجاد مدینه فاضله مسیحایی بکوشند و برای اتمام کاری که مسیح با بر صلیب رفتنش آن را ناتمام گذاشت، جهاد کنند.

۶. بدعت دیگری که از فخره قبل استنتاج می شود آن است که

مؤمنان می توانند با عنصر اراده و آگاهی تقدیر الهی را جلو بیندازند و در مشیت وی بداء ایجاد کنند.

این ایده که بتوان در مشیت محتوم الهی بداء ایجاد کرد، در تئولوژی آگوستین نوعی کفرگویی و دگرآیینی تلقی می شود. اما از نظر یواخیم، مشیت الهی هم مشمول قانون کلی ترقی و تکامل است. و مستمراً «بداء اندر بداء» در اراده الهی به واسطه تلاش های مؤمنان حاصل می شود.

نکته کفرآلود این ایده آن است که اراده الهی را در طول اراده انسان ها قرار می دهد و خدای باشنده را به خدای شکوفنده تبدیل می کند. همین بدعت است که راه را برای پذیرش قوانین سکولار حاکم بر طبیعت و در رأس آن نگره عمومی تکامل و ترقی باز می کند.

ص ۶۷. مجموعه این بدعت ها و بدایع است که دستگاه کلامی تقدیرگرایانه مسیحیت را تبدیل به پرچی ایدئولوژیک برای مبارزات سیاسی ادوار بعدی می کند و انواع جنبش های ارتدادی و کیلیاستی قرون وسطی را دارای انگیزه های پرشور و جذبه می نماید.

فرآیند عرفی شدن فقه شیعی

فرآیند عرفی شدن فقه شیعی (۱)

پا در رکاب مرکب عرفی

دل در کمند شاهد قدسی

ص ۶۹ . ۱. فقه شیعی مانند همه دستگاه های حقوقی شرعی، در طول زمان تحولاتی را از سر گذرانده است. نگارش یک دوره جامعه شناسی تاریخی فقه (یعنی نگاهی مُشرفانه و از بیرون به فقه یک بار در برش عرضی و یک بار در برش طولی) این نکته را عیان خواهد کرد. گرچه در خصوص ادوار فقه و ادوار اجتهاد، کتبی از سوی اهل فن و از زاویه ای درون دینی (و درون فقهی) نوشته شده است، اما اینها کفایت نمی کنند و هر طلبه درس شریعت که می خواهد نقش زمان و مکان را در اجتهاد درک کند، فرض است که یک دوره جامعه شناسی فقه را در بستری تاریخی مطالعه کند.

۲. اینکه در حوزه های علمیه گفته می شود: فقه اهل القرا با فقه اهل مدینه تفاوت دارد؛ یا فقه اهالی نزدیک به مکه و مدینه متجَمِدتر از فقه اهالی مناطق دوردست است (که به علت بُعد مسافت به منابع تشریح دسترسی نداشته اند و ناچار بوده اند عناصر عقلانی بیشتری را در آرای فقهی دخیل دارند)؛ یا مشرب و مذاق فقهای این طایفه با طایفه دیگر تفاوت دارد، رایحه ای است که از جامعه شناسی فقه به مشام اهل این فن خورده است و باید با دقت و علمیت بیشتری توسعه یابد.

باید نقش و تأثیر عوامل اجتماعی مهمی چون فرآیند شهرنشینی و

صنعتی شدن، هسته ای شدن خانواده، افتراق طبقات و افشار اجتماعی، تخصیص نقش ها و کارکردها، مرکزیت یابی روابط ملی، ادغام در ساختارهای بین المللی، گسترش مبادله، تشکیل بازار ملی و... را در تحول فقه مورد مطالعه قرار داد.

آنچه مقاله حاضر در صدد اثبات آن است، این مدعاست که می توان در کلّ مسیر پر فراز و نشیب فقه شیعی (و علی القاعده هر دستگاه حقوق شرعی دیگر) نوعی تمایل تاریخی مشاهده کرد که نام آن را «فرآیند عرفی شدن» می گذاریم.

عوامل اجتماعی گوناگونی موجب این فرآیند شده است و بازسازی ها و تجدیدبناهایی که در این دستگاه حقوقی رخ داده نوعاً در جهت تسریع این فرآیند بوده است. در این مقاله تلاش می شود، نقش دکترین «ولایت مطلقه فقیه» به عنوان آخرین (و مهمترین) تلاش در جهت تسریع این فرآیند باز نموده شود.

۳. قبل از ورود به بحث لازم است شمه ای راجع به مفهوم «عرفی شدن» معروض افتد. پدیده عرفی شدن، فرآیندی است که به همراه صنعتی شدن، رشد شهرنشینی، عقلانیت و بوروکراتیزاسیون، اصلی ترین شاخص های تجدد را تشکیل می دهد. فرآیند عرفی شدن در عامترین تعریف خود عبارت است از: انتقال از ساحه قدسی به ساحه عرفی.

ارزش های قدسی، مشروعیت خود را از عرصه ای ماورایی می گیرند و به هیچ رو برای توجیه خود به مبانی خردپسندانه و مبتنی بر مفیدیت فرو کاسته نمی شوند و اساساً و بنا بر تعریف، خود را ملزم به توجیه

نمی دانند حال آنکه ارزش های عرفی (مبتنی بر سودمندی ناسوتی) با فایده قابل اثبات خود شناخته می شوند.

مهمترین منبع ارزش های قدسی، سنت و کاریز ماست و سر سپردن به این ارزش ها، از طریق نوعی پیوند فوق عقلانی (بیعت) صورت می گیرد، حال آنکه تبعیت از ارزش ها و هنجارهای عرفی از طریق قرارداد معتبر می شود.

ص ۷۲. مهمترین نظریه پردازی که فرآیند عرفی شدن را در کانون توجهات خویش قرار داده، امیل دورکیم است.

وی به دنبال تأسیس رابطه ای میان اشکال پیوند اجتماعی و تطورات آن از یک سو و غلظت عناصر قدسی (اعم از مناسک، شعائر، دگم ها، آیینها)، که مهمترین کارکرد آنها را حفظ این پیوندها می داند، از سوی دیگر، است. از نظر وی عمیقترین افتراقی که در زندگی بشر رخ می دهد، انفکاک میان دو امر مقدس و مفید است و سایر تمایزها عمدتاً از این افتراق، مشتق می شوند.

ص ۷۳. از نظر دورکیم، ادیان مهمترین منبع ارزش های قدسی هستند. ادیان به لحاظ اجتماعی دارای کارکردهای مثبتی نظیر انضباط آفرینی، تسهیل همزیستی اجتماعی، ایجاد انسجام و سامان اجتماعی، انتقال سنت ها و میراث های فرهنگی و ایجاد نشئه و خلسه وجودی هستند. چیزی سرمدی در همه ادیان وجود دارد که پایه ارزش های اخلاقی را می گذارد و همین ارزش ها به نظمی اخلاقی منجر می شوند که تار و پود شبکه اجتماع را درهم می تند. همگام با تقسیم کار اجتماعی،

تخصیص نقش ها و افتراق ساختارها، همبستگی گروهی و بافت اجتماعی به هم می خورد. لذا دین باید بتواند ناکارکردی های خود را در شرایط جدید جبران کند و این جز با بازسازی و تجدید معماری آن (که به هر حال با نوعی عرفی شدن همراه است) میسر نخواهد بود.

ص ۷۴. از نظر دورکیم، پیدایش مفهوم حقوق طبیعی تا حدود زیادی در عرفی شدن دین مؤثر بوده و نتیجه این فرآیند، پیدایش «حس مشترک» است.

با قدرت گیری نیروهای عرفی کننده ای چون گسترش مبادلات و تمرکز قدرت سیاسی، باید عوامل جدیدی به قراردادها مشروعیت ببخشند و اساساً نظمی قراردادی جای نظم اخلاقی را بگیرد. اساساً نفس فرآیند «قراردادی شدن زندگی اجتماعی» عکس العملی در مقابل امر قدسی است. در این حالت چون قدرت امر قدسی نمی تواند با تشریفات خاص خود، آنی قراردادها را تضمین کرده و به آنها مشروعیت ببخشد، لذا قدرت هایی دنیوی لازم می آیند تا تضمینی در مقابل فسخ قراردادها باشند.

ص ۷۶. بیشتر نویسندگان در کنار نیروهای عرفی کننده ای چون شهرنشینی، گسترش بازار، صنعتی شدن، گسترش ارتباطات و... به نقش عمده تمرکز قدرت سیاسی و پیدایش دولت _ ملت و همچنین پیدایش و گسترش نظمی اقتصادی در عرصه بین المللی توجه داده اند. چنین فرآیندهایی مقارن با ظهور ادیان مدنی و هویت های ملی است که ایده آل عصر روشنگری مانند دموکراسی، مساوات، عدالت، آزادی و

ترقی را بازتاب می دهند.

ص ۴.۷۷. چنان که از ادبیات مربوط به پدیده «عرفی شدن» برمی آید، این اصطلاح، نوعاً به دو فرآیند مرتبط به هم اطلاق می شود.

الف) معنی اول «عرفی شدن»، دنیاوی شدن و به قول عرب ها علمانیت (از ریشه عالم) است. در این معنی، عرفی شدن عبارت است از عبور مفاهیم و مقولات از ساحه قدسی به ساحه ناسوتی که علی القاعده با فرسایش توأم است. اگر مقولات مذکور در زمره مفاهیم و گزاره های معطوف به امور حقیقی باشند، عقلانی می شوند، اما اگر متعلق به حوزه امور هنجاری و اعتباری (مثل دستگاه های فقهی و حقوقی که کُد هستند) باشند عقلایی می گردند.

مقصود از امور عقلایی اموری است که ترک یا اتیان آن مورد مذمت عقلا- (بما هم عقلاء) قرار بگیرد و حسن و قبح آن توسط جمع عقلا (به عنوان گروه مرجع) مشخص گردد. البته می توان در باب اینکه عقلا چه کسانی هستند، مناقشات فراوانی کرد، اما به هر حال هر گروه هم سود اجتماعی، عقلای خاص خود را دارد که منافع و مصالح درازمدت آن گروه را تشخیص می دهند و مبنای اعتبار که به مصالح نوعیه راجع است، عرف همین عقلاست. مثلاً مجالس قانونگذاری و سیستم حزبی و پارلمانی، مکانیسم هایی برای استخراج عرف عقلا هستند.

ب) معنای دوم عرفی شدن عبارت است از افتراق ساختاری میان ساخت سیاسی و نهاد دین که البته با معنای غلط رایج لفظ سکولاریسم

در کشور ما (یعنی جدایی دین از سیاست) تفاوت دارد. عرفی شدن به این معناست که نهاد دین، که در اعصار گذشته دارای کارکردهای گوناگونی بوده (آموزش، قضاوت، تدبیر امور شهر و...) به علت پیچیده شدن مناسبات زندگی اجتماعی و تخصیص نقش ها، همچون سایر نهادها، متکثر شده و وظایف خود را واگذار می کند.

با پدید آمدن ملت به عنوان یک کلّیت تامّ اجتماعی، این دیگر دولت است که به عنوان مهمترین گروه مرجع به تولید و توزیع ارزش ها می پردازد و به واسطه دستگاه های ایدئولوژیک خود (مانند نظام ارتباطات، آموزش، اشتغال،...) این ارزش ها را طی فرآیند جامعه پذیری، در وجود آحاد اجتماع درونی می کند.

دولت به عنوان عقل عقلا، امور شهروندان را بر مبنای مصالح و منافع ملی، رتق و فتق می کند. پس عرفی شدن بدین معناست که دولت، منشأ اعتباریات حقوقی می شود و ثقل این اعتباریات از کلیسا به دولت منتقل می گردد و کلیسا تنها به تنظیم رابطه انسان و خدا می پردازد و امور مربوط به حقوق متقابل افراد با یکدیگر (و همچنین حقوق متقابل اشخاص حقوقی و حقیقی با دولت) جنبه قراردادی پیدا کرده و دولت ضامن اصلی قراردادها می شود.

اینکه در کتاب مقدس آمده است «سهم خدا را به خدا واگذار و سهم قیصر را به قیصر» دقیقاً به این معناست که دین به ساحه خصوصی معطوف می گردد.

۵. ادعای مقاله حاضر آن است که نظریه «ولایت مطلقه فقیه» به

هر دو معنای یاد شده، باعث عرفی شدن شریعت می گردد. یعنی برخلاف ظواهر امر که تأسیس دولت دینی متکی بر نظریه ولایت مطلقه فقیه را فرآیندی مخالف با جریان عرفی شدن (چه به معنای وحدت و ادغام دو نهاد دین و دولت و چه به معنای سیطره قواعد قدسی بر حوزه امور عمومی) می پندارند، ادعا این است که در چشم اندازی دوربردتر، پدیده دولت دینی در عصر مدرن، مهمترین عامل شتاب دهنده فرآیند عرفی شدن است.

۶. برای آنکه سهم و وزن نظریه ولایت مطلقه فقیه را در امر عرفی کردن شریعت محاسبه کنیم، بد نیست نگاهی به سایر مکانیسم های درون دینی، که چنین فرآیندی را موجب شده یا آن را تسریع می کنند بیندازیم.

ص ۸۰. ۱ - ۶. یک راه برای دخالت عرف در احکام شرعی، تفکیک این احکام به تأسیسی و امضایی است

۲ - ۶. راه دیگر برای دخالت عرف، گسترش منطقه الفراغ شرعی است.

۳ - ۶. راه دیگر بلاموضوع کردن احکام شرعی است.

۴ - ۶. راه دیگر، گسترش فضای «مالا نصّ فیه» است.

ص ۸۱. ۵ - ۶. پذیرش هر درجه از قیاس و هر یک از اصناف آن (فی المثل استفاده از تنقیح مناط در احکام مستنبط العله) همواره مکانیسمی برای عرفی کردن دستگاه فقهی بوده است.

۶ - ۶. پذیرش «عرف مسلمین» به عنوان یکی از منابع فقهی.

۷-۶. پذیرش این معنا که «افعال انسان مکلف نباید با قدر متیقنهای شرع منافات داشته باشد» (دین حداقلی).

ص ۸۲. ۸-۶. پذیرش این تفسیر از «ختم نبوت» (و گونه شیعی آن، فلسفه غیبت کبری) که، انقطاع وحی، علامتی از رشید شدن بشریت تحت تعالیم و تربیت پیامبران است و از آن پس بشر قادر است به مدد چراغ عقل راهی را ادامه دهد که انبیا آن را طی کرده و با گام های خود هموار کرده اند.

۹-۶. می توان به فهرست مذکور، ابتکارات دیگری چون «توسعه نطاق عناوین ثانویه»، «فتح باب احکام مفوضه»، «اجتهاد پویا و تغییر متدولوژی تفقه»، «اسقاط تکلیف عند تعذرالوصول»، «قبول عرف امت مرحومه به عنوان مصدر تشریح»، «توسل به قاعده لطف برای رفع تکلیف مالایطاق نوعیه»، «اثبات شرایط اضطرار در عصر سرمایه داری صنعتی» و... را نیز افزود.

۷. همه موارد مذکور در فقره ۶، چون شمع های کم سو و چراغ های بی فروغی هستند که در پرتو شمشعه خورشید ولایت مطلقه فقیه رنگ می بازند.

تئوری ولایت مطلقه فقیه که زمینه نظری لازم را برای تبدیل «شیعه یک حزب تمام» به «شیعه به مثابه یک دولت تمام عیار» فراهم آورده است، علی رغم ظواهر امر که بر ادغام دو نهاد دین و دولت از یک سو و بازافسونی ساحه سیاست گواهی می دهد، مهمترین کاتالیزوری است که به فرآیند عرفی شدن دستگاه فقه شیعه شتاب می دهد. برای درک این

آیرونی، تمهید مقدماتی لازم است.

۸. ولایت مطلقه فقیه به عنوان واسطه میان عالم لاهوت و عالم ناسوت دو جنبه و حیث دارد. در وجه اول (وجه یلی الرّبی)، ولی فقیه نماینده امام معصوم و منصوب از قبل اوست و در وجه دوم (وجه یلی الخلقی)، وکیل مردم و منتخب از سوی آنهاست.

۱ _ ۸. از وجه اول، ولی فقیه، نسبت به دستگاه فقه، دارای ولایت مطلقه است؛ یعنی دارای کلیه شئون پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام در امر تقنین و تشریح است و اساساً خود مصدر جعل و تشریح است و دستگاه فقه شیعی باید آن را به عنوان یکی از منابع و ادله فقهی در کنار ادله اربعه مرسوم، به رسمیت بشناسد. اینکه می‌گوییم در کنار سایر ادله از باب مسامحه است، و الاً بر مبنای روایات متواتر، ولایت، ذروه سنام ارکان دین و مقدم بر همه آنهاست.

مرحوم امام خمینی می‌فرمودند: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادام که چنین است، جلوگیری کند. آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آن با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از این هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم».

این قبیل نظرات، اختصاصی به بعد از انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی ندارد. امام خمینی در سال‌های پیش از انقلاب نیز به این گوهر گرانبها رسیده بودند که: «برای فقیه، همه آنچه برای امام معصوم علیهم السلام ثابت است، ثابت می‌باشد، مگر اینکه دلیل قائم شود که اختیارات آنها از جهت ولایت و سلطنت آنها نیست، بلکه مربوط به جهات شخصی آنها به جهت شرافت آنان بوده باشد».

رسیدن به این نقطه، پذیرش یکی از مهمترین عناصر اندیشه دولت مدرن است. نقطه‌ای که اندیشه شکل‌گیری دولت به معنای نوین از آن آغاز می‌شود و البته از درون فقه نمی‌شد به این نقطه رسید که گفته‌اند: «از شافعی نپرسند امثال این مسائل». بلکه به ظن قوی مشرب عرفانی امام ممدّوی در این راه بوده است.

۲ _ ۸. از جنبه دوم (وجه یلی الخلقی)، ولی فقیه نماینده و سمبل «حاکمیت ملی» است و مکلف است «مصلح عامه» و «منافع ملی» را پاس دارد.

در واقع پذیرش معنای مصلحت به عنوان مهمترین ابزاری که می‌تواند دستگاه فقه قدسی را به سرعت عرفی کند، عنصر مهم دیگری است که به ابتکار حضرت امام وارد اندیشه تشیع شد. دولت مدرن، دایرمدار مصلح و منافع ملی است و اساساً تأسیس دولتی مبتنی بر اندیشه ولایت فقیه، بدون پذیرش عنصر «مصلحت» امکان نداشت (چنان که در عمل نیز جمهوری اسلامی به این نقطه رسید و بر فراز شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت را بنا کرد). به همین لحاظ

بود که امام می فرمودند «حفظ نظام، اوجب واجبات است»، یعنی برای رعایت مصالح آن می توان هر تحولی را در دستگاه شریعت پذیرا شد.

مجمع تشخیص مصلحت، که در آن مصالح ملی بدون هیچ قید و بندی (و به اصطلاح فقهی، به صورت مرسله) توسط عرف عقلای قوم تعیین می شود، شکل عملی و نهادینه دخالت عنصر عرف در سازوکار دولت است که دارای تأثیرات بنیادینی است و فصل ممیز اندیشه سیاسی قدیم و جدید محسوب می شود.

از جنبه دوم (که نگاه به توده شهروندان دارد) نیز می توان اطلاق ولایت فقیه را نتیجه گرفت. چرا که اگر بپذیریم ولی فقیه نماینده حاکمیت ملی است، از آنجا که به قول ژان بیدن (یکی از مهمترین نظریه پردازان دولت مدرن) حاکمیت ملی، مطلقه، نامشروط، غیرقابل انتقال و تجزیه ناپذیر است، می توان این صفات را برای نماینده چنین حاکمیتی نیز قائل شد. منتهی ذکر این نکته ضروری است که ولایت فقیه در وجه یلی الخلقی، مشروعیت خود را از حقوق ملت (منبع از حق تعیین سرنوشت) می گیرد و اساساً قدرت وی ناشی از قدرت ملت و صدای او صدای ملت است. به این ترتیب وی وکیل مردمی است که طی «قرارداد» او را به این سمت انتخاب کرده اند.

در پاره ای تعبیر حضرت امام این نکته به خوبی قابل مشاهده است. مثل: «ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملتمان بکنیم، اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم، ما تابع آرای ملت هستیم، ملت ما هرطور رأی داد ما هم از آنها تبعیت می کنیم، ما حق نداریم،

خدای تعالی به ما حق نداده است. پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملتمان چیزی را تحمیل کنیم».

ایشان در ضوابط حاکم اسلامی می فرمودند: «اولاً متکی به آرای ملت باشد، به گونه ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را به دست گیرند شریک باشند، در این حکومت به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم گیری ها مشورت کنند و اگر نمایندگان موافقت نکنند، نمی توانند به تنهایی تصمیم بگیرند».

به نظر می رسد واضعین قانون اساسی نیز همین معنا از حاکمیت ملی را مدّ نظر داشته اند و در تبویب فصل پنجم قانون اساسی، عملاً ولایت مطلقه فقیه را نماینده حاکمیت ملی (یعنی دولت در عامترین مفهومش) دانسته اند.

ص ۸۶ . ۳ _ ۸ . با این مقدمات، می توان بسیاری از شبهات حول ولایت مطلقه فقیه و منبع مشروعیت وی و تزامم ظاهری میان پاره ای آرای حضرت امام را منتفی دانست. به این معنی که ولی فقیه در وجه یلی الرّبی، مشروعیت خود را از عالم قدس می گیرد و منصوب (به نصب عام) از سوی معصوم رحمه الله است و مطلقاً می تواند در امور یلی الرّبی (یعنی دستگاه فقه) دخل و تصرف نماید و آن را به مقتضای مصالح و منافع ملی عرفی کند.

اما در وجه یلی الخلقی، مشروعیت وی، مشروعیتی حقوقی _ قانونی و مبتنی بر قرارداد اجتماعی است (که می توان آن را در ذیل یکی از

عقود شرعی مثل وکالت، عهد، امانت و... نیز اثبات کرد) و از طریق انتخاب محقق می شود. از این حیث ولی فقیه چون نماینده حاکمیت ملی است، دارای اختیارات مطلقه در راستای منافع ملی و امور مربوط به سپهر عموم است.

ملاحظه می شود که عناصر مقوم اندیشه سیاسی مدرن را می توان از دکتترین «ولایت مطلقه فقیه» بیرون کشید. جالب است که در اینجا نیز مثل مغرب زمین، در آستانه عصر تشکیل «دولت _ ملت» اندیشه سیاسی به سمت «دولت مطلقه» گرایش پیدا کرده است. البته در کشوری پیرامونی، مثل ایران، بخشی از تب و تاب تشیع برای تشکیل دولت مقتدر، به طور ناخودآگاه تلاشی است در جهت حل مشکل توسعه نیافتگی، چنان که عین این تلاش را در ایده آلیسم آلمانی، در آستانه تشکیل دولت مقتدر پروس شاهدیم.

۹. عرفی شدن به معنای دوم (افتراق ساختاری میان دو نهاد دین و دولت) نیز هم به لحاظ نظری از تبعات پذیرش آموزه «ولایت مطلقه فقیه» است و هم در عمل آنچه اتفاق افتاده است، مبین این معناست.

۱ _ ۹. به لحاظ نظری، اساساً دین با امور ثابت و مفاهیم قدسی سروکار دارد و دولت با امور دائم التغییر باید بتواند با حربه مصلحت و منفعت ملی آنها را رتق و فتق کند. همین امر، زمینه اصلی افتراق میان دو نهاد متولی دین و دولت را تشکیل می دهد.

طی فرآیند افتراق، فقه ناظر بر مقولات ثابت که نوعاً مناسک هستند (یعنی فقه العباده)، عرصه تخصصی نهاد دین شده و سایر ابواب فقه که

عموماً ناظر بر مفاهیمی قراردادی هستند به حقوق عرفی بدل شده و دولت ضامن اصلی آنها می شود.

ص ۸۸ . ۲ _ ۹. پیدایش قدرت مرکزی و تمرکز روابط ملی (بخصوص گسترش بازار و مبادله) در شکل حقوقی، مستلزم روند شمولیت حقوق و قواعد زاجره و جابره است. به این معنا که کلیه شهروندان باید در قبال قانون مساوی شده و جرم واحد، کیفر واحد داشته باشد. این امر باعث می شود که دکترینهای فقهی گوناگون (متعلق به مکتب های فقهی مختلف و مراجع گوناگون) تنها در مناسک و شعائر (فقه العباده) فرصت عرض اندام پیدا کنند و در مقابل، یک دکترین حقوق عمومی و خصوصی، در سراسر قلمرو جغرافیایی (و قضایی) اعتبار داشته باشد. فی المثل به هنگام قضاوت و فصل خصومت میان متداعیین، دیگر به فتوای این یا آن مرجع عمل نمی شود، بلکه قوانین مصوب از سوی قوه مقننه، مبنای حکم قاضی قرار می گیرد.

ص ۸۹ . ۳ _ ۹. اساساً طبع حقوق ناظر بر قرارداد به سمت عرفی شدن تمایل دارد و هرچه طرفین یک قرارداد بیشتر باشند، این حقوق سریعتر عرفی می شود. مثلاً- مناسک که رابطه میان انسان و خدا را تعیین می کنند در مقابل تغییرات بسیار مقاوم و با ثبات هستند. حقوق خصوصی که به تنظیم روابط میان اشخاص حقیقی (و بعضاً حقوقی) معطوف است در مقابل تغییرات کم دوامترند و حقوق عمومی که ناظر بر روابط اشخاص حقوقی (و در رأس آنها دولت) است با مقوله متغیر مصلحت، آشنایی بیشتری دارند تا برسد به حقوق بین المللی که ناظر بر

قراردادهای منعقد شده میان دول است و صد درصد عرفی است. با این حساب، دولت به عنوان نهادی ناشی از قرارداد میان شهروندانی که هر یک حق السهمی از ملک مشاعی به نام کشور دارند، خود بزرگترین شخصیت حقوقی است و ضامن حقوق خصوصی، عمومی و بین المللی است (که طبع عرفی دارند).

۴_ ۹. آنچه در این شانزده ساله در جمهوری اسلامی اتفاق افتاد نیز شاهد صدقی بر این مدعای تئوریک است.

همگان به خاطر دارند که پس از تشکیل مجمع تشخیص مصلحت، ریاست محترم شورای نگهبان (حضرت آیت الله صافی) به دنبال نامه نگاری های مکرری که میان ایشان و حضرت امام صورت گرفت، پذیرش مقوله «مصلحت» را به عنوان ملاکی در عرض عناوین اولیه فقهی (و حتی مهیمن بر آنها) برناتفتند و از منصب خود استعفا کردند. این استعفا را به هیچ وجه نباید امری شخصی تلقی کرد، بلکه حکایت از مبانی عمیقتری دارد که شمه ای از آن ذکر شد. به نظر می رسد، این استعفا را باید نقطه عطفی در رابطه دو نهاد، دین و دولت تلقی کرد. نقطه عطفی که باید آن را گواهی بر آغاز افتراق ساختاری میان این دو نهاد تلقی کرد. (هذا فراق بینی و بینک!)

۵_ ۹. فرآیند مذکور در سنوات اخیر و به دنبال فوت مراجع طراز اول شتاب روزافزونی به خود گرفته است و نهاد دین و حوزه های علمیه که گمان می کنند در اثر اختلاط بیش از حد با نهاد دولت، بسیاری از سرمایه های قدسی را فدای مصالح جاریه کرده اند، دامن خود

را در می‌چینند.

از آن سو طرح دعاوی ای از قبیل اینکه: «مراجع تقلید بدون اذن ولایت فقیه حق تصرف در سهم مبارک امام معصوم و وجوه شرعیه را ندارند» و نیز «آن دسته از فتاوی‌ای مراجع که به امور عمومی راجع است، هنگامی ضمانت اجرا دارد که به صحه ولایت فقیه برسد»، مبین آن است که نهاد دولت نیز به تحدید حدود اختیارات خود پرداخته و در عمل بخشی از ارباب عمام را به عنوان کارگزاران خود استخدام خواهد کرد و بخشی دیگر ترجیح خواهند داد به تمشیت امور معادی عباد پردازند. و در واقع فقه شیعه از اول آداب اجتهاد و تقلید تا اول باب «رؤیت هلال» تحت تکفل نهاد دین باقی مانده و الباقی دولتی و عرفی خواهد شد.

شاید در زمانه ما این خبر سکونی از امام صادق علیه السلام بیشتر قابل درک باشد که فرمود: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله : الفقهاء امناء الرسل، ما لم یدخلوا فی الدنیا، قیل: یا رسول الله و ما دخولهم فی الدنیا. قال صلی الله علیه و آله : اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم علی دینکم».

در روایت مذکور دلیلی ندارد که سلطان را «سلطان جور» (آن گونه که محدثین معنا کرده اند) بدانیم، بلکه به نظر می‌رسد سلطان، مطلق قدرت دولتی است و با این حساب هر نوع دخول در دنیا (به معنایی که از علمانیت مستفاد می‌شود) که ملازمه تأم با نهاد دولت دارد، می‌تواند سرمایه‌های قدسی نهاد دین را ذوب و ناکار کرد کند. لذا توصیه شده است که نهاد دین جزء اتباع نهاد دولت در نیاید.

امام خمینی؛ فقیه دوران گذار

اشاره

امام خمینی؛ فقیه دوران گذار (۱)

زیر فصل ها

از فقه جواهری تا فقه المصلحه

فقه المصلحه

از فقه جواهری تا فقه المصلحه

از فقه جواهری تا فقه المصلحه

ص ۹۳. در میان فلاسفه کسانی وجود دارند که فیلسوفان دوران گذار خوانده می شوند، این دسته از فیلسوفان عمدتاً متعلق به آغاز عصر روشنگری هستند و یکی از ویژگیهای آنها این است که پایبندی در سنت و پایبندی در مدرنیته دارند؛ یعنی در آرای آنها عناصر مدرنی وجود دارد که با عناصر سنتی در آمیخته است. این فیلسوفان در عصر پیشامدرن یا به تعبیر دیگر در قرون وسطای متأخر، علایم و نشانه های ظهور دوران مدرن را دریافته و پاره ای از اتفاقات آینده را پیشگویی کردند. فلاسفه دوران گذار، گذر از سنت به مدرنیته را تسریع و تسهیل کردند.

با این قیاس می توان امام را فقیه دوران گذار دانست. فقه شیعه در حال گذار از یک دوره به دوره ای دیگر است و امام در میانه این دو دوره ایستاده و این گذار را تسریع و تسهیل می کند. برخلاف فقه اهل سنت که عمدتاً با قدرت سیاسی در آمیخت و لذا این گذار را در مدتی طولانی طی کرد، فقه شیعه از این موهبت محروم ماند تا اینکه ناگهان با پدیده دولت مواجه شد و اکنون باید مسیری طولانی را در مدتی کوتاه طی کند. فقهای ما در شرایطی با تجدد و آثار ناشی از آن در ساخت و بافت اجتماعی مواجه شدند که برای انطباق با دوران جدید، به هیچ وجه تمهید مقدمات نکرده و دستگاه معرفتی لازم را تدارک ندیده بودند. ناگهان آوار مدرنیته بر سر فقهای ما فرو ریخت.

آنچه تحت عنوان «گذار» از آن یاد می کنم، وجوه مختلفی دارد. یک وجه آن، گذار از وضعیت «سنتی» به وضعیت «مدرن» است؛ وجه دوم

آن، گذار از وضعیت «اپوزیسیون» به وضعیت «دولت» است؛ وجه دیگر، گذار از وضعیت محدود و بسته «نهاد رسمی روحانیت» به موضع «ملی» و بعد «فراملی» است،

ص ۹۴. به نظر من گره خوردن دستگاه فقاقت با دستگاه دولت و مسلط شدن این قرائت که «دیانت ما عین سیاست ماست» باعث شد نهاد سیاست آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمیل کند. دولت، بویژه در عصر مدرن، مهمترین کانون عرفی کننده است. دولتمردان بر مبنای عقلانیت متعارف، امور را رتق و فتق می کنند و اگر دستگاه فقهی به نهاد دولت گره بخورد، لاجرم این ویژگی به فقه نیز منتقل می شود. دولت که متشکل از دو نوع بوروکراسی لشکری و کشوری است، برای بقا باید رفتاری عقلانی (یعنی حداقلی از عقلانیت هدف _ وسیله ای) داشته باشد، علی الخصوص در شرایطی که رقابت بر عرصه مناسبات بین المللی حاکم می شود. در فضای خالی از رقابت شاید بتوان بدون اتکا به خرد سنجشگر نیز دوام آورد، اما در جهانی که مناسبات بازاری الگوی غالب بر آن است و رقابت شدید اقتصادی و علمی و نظامی بر جهان حاکم است، تنها راه بقا توسل به عقل سنجشگر است. از این جهت تفاوتی میان بنگاه اقتصادی و دولت وجود ندارد. دولت برای بقا در جهان مدرن باید دائماً به محاسبه مقدرات و محدودیت ها و هزینه ها و فایده ها و تهدیدها و فرصت ها پردازد به قول حافظ:

رند عالم سورزا با مصلحت بینی چه کار

کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایش

اگر در کار ملک، مصلحت بینی، تدبیر و تأمل را کنار بگذاریم، بقای

ملک جداً به مخاطره می افتد، دولت دینی نیز از این قاعده مستثنی نیست، در بازار رقابت کامل، بقای دولت دینی در گرو آن است که عقلانیت متعارف را بپذیرد. هنگامی که دستگاه فقهی ما به دولت، به عنوان مهمترین کانون عرفی کننده وصل می شود، به سنگی شباهت دارد که در رودخانه مدرنیته افتاده و در چالش با امواج آب آن قدر صیقل می خورد که هسته عقلانی اش باقی بماند. این کاری است که دولت با دستگاه دینی ما می کند. دستگاه دین تا به حال با رقابت جدی مواجه نبوده است، اما هنگامی که با دولت پیوند می خورد، ناگزیر از رقابت است و در این رقابت است که مورد آزمون قرار می گیرد. دکترین «ولایت مطلقه فقیه» پروژه ای است که توسط امام از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعه استخراج می شود تا ظرفیت دستگاه دینی و فقهی ما را در چالش با عناصر جهان مدرن افزایش دهد.

ص ۹۶. نظریه ولایت مطلقه فقیه مهمترین دستاورد سیاسی امام است. آیا می توان از این نظریه قرائتی عرضه کرد که از تیزاب نقد خرد مدرن جان سالم به در برد؟ آیا در این نظریه هسته ای عقلانی وجود دارد؟ هنگامی که یک دولت مدرن در حال شکل گیری است، میل به اتاتیسیم شدت می گیرد، نظریه ولایت مطلقه فقیه پاسخی است به میل به اتاتیسیم در ایران پس از انقلاب اسلامی.

نظریه ولایت مطلقه فقیه می تواند به نحوی قرائت شود که شکلی از دولت مدرن از دل آن بیرون آید. مطابق این قرائت _ که آن را عمدتاً مدیون تلاش های اجتهادی صاحب دراسات هستیم _ ولی فقیه انتخابی

است و ولایت نماینده و برآیند حاکمیت ملی است. همان طور که در قانون اساسی هم آمده است، ولی فقیه طی یک انتخابات دو مرحله ای توسط مردم انتخاب می شود. یعنی مردم ابتدا خبرگان را انتخاب می کنند و پس از آن خبرگان ولی فقیه را انتخاب می کنند. به این ترتیب، طی یک انتخابات دو مرحله ای حاکمیت ملی محقق می شود.

«مطلقه» بودن ولایت نیز تزامنی با نظریه دولت مدرن ندارد، زیرا حاکمیت اساساً مطلقه است. ژان بُدن می گوید حاکمیت آن چیزی است که بالاتر از اراده آن اتوریته دیگری وجود ندارد، حاکمیت واجد اقتدار عالی و مطلقه است. در نظام بین المللی، از هر کشوری صرفاً یک صدا بیرون می آید و آن صدای حاکمیت است.

به این ترتیب، ولایت مطلقه تبدیل می شود به حاکمیت مطلقه. در این بحث فقیه نیز از آن حیث مهم است که فقه می داند، یعنی در نظریه ولایت فقیه، فقیه از حیث فقاہت است که ولایت پیدا می کند. لذا ما باید بحث خود را روی فقه متمرکز کنیم. آیا می توان در گذار به سوی مدرنیته و در تیزاب نقد مدرن، مخمری به کار گرفت که «فقه» را به «قانون» تبدیل کند و در نتیجه «ولایت مطلقه فقیه» به «حاکمیت قانون» و دستگاہ فقهی ما به یک دستگاہ حقوقی عرفی تبدیل شود. به نظر من، این مخمر، که چیزی جز عنصر «مصلحت» نیست، در اندیشه امام وجود دارد (از همین روست که عنوان فرعی مقاله را «از فقه جواهری تا فقه المصلحه» گذاشته ام).

ص ۹۸. ابتدا تفاوت های «فقه» و «قانون» را بر می شمارم و پس از آن

توضیح می‌دهم که چگونه عنصر مصلحت می‌تواند به عنوان مهمترین کاتالیزور عرفی کننده دستگاه فقه را به نظام حقوق عرفی تبدیل کند.

تفاوت های فقه و قانون

۱. قانون باید عام و همه شمول باشد.

۲. قانون باید علنی باشد.

۳. قانون اولاً عطف به ماسبق نمی‌شود و ثانیاً اجرای پاره ای قوانین مشمول مرور زمان می‌شود.

۴. قانون باید واضح، بدون تعقید و قابل فهم باشد.

۵. مجموعه قوانین باید واجد سازگاری درونی باشد.

۶. قانون نباید تکلیف به مالایطاق کند.

۷. قانون باید ضمن دوام، قابلیت تغییر و تحول بر اثر تحول مناسبات واقعی اجتماعی را داشته باشد.

۸. قانون باید ضمانت اجرایی داشته باشد.

فقه المصلحه

فقه المصلحه

ص ۱۰۲. آیا دستگاه فقهی ما ظرفیت تبدیل شدن به یک دستگاه حقوقی را دارد؟ آیا عنصر مصلحت همان مخمری است که این تبدیل را انجام می‌دهد؟ فقه المصلحه چه خصوصیتی دارد؟

ممکن است عقل ما قادر به کشف مصالح واقعی احکام باب عبادات نباشد. مثلاً در حج احکام بسیاری وجود دارد که مصالح آنها بر ما مکشوف نیست: چرا باید هفت بار طواف کرد؟ چرا باید در سعی میان صفا و مروه هروله کرد؟ چرا باید در مشعر آن مقدار سنگریزه جمع کرد؟ و بسیاری سؤالات دیگر از این دست وجود دارد. ما

نمی‌توانیم با عقل متعارف پاسخ روشنی برای این پرسش‌ها بیابیم. لذا این دسته از احکام خارج از دایره بحث ما قرار می‌گیرند.

اما در مورد احکام غیرعبادی، وضع از این قرار نیست. لذا در فقه المصلحه، فقیه در ظواهر احکام متوقف نمی‌ماند و می‌کوشد با طی مراحل فلسفه و مصلحت احکام را استخراج کند. احکام یا منصوص العله اند یا مستنبط العله. حکم منصوص العله حکمی است که خود معصوم فلسفه و مصلحت آن را ذکر کرده باشد، مثل اینکه «خمر به این دلیل حرام است که مسکر است». حکم مستنبط العله حکمی است که فقیه فلسفه آن را استخراج می‌کند و آن را به موارد مشابه هم تعمیم و تخصیص می‌دهد (این مورد را فقهای ما عموماً از شقوق قیاس دانسته و کمتر به آن اقدام کرده‌اند). به هر حال فقیه می‌تواند در روند استخراج فلسفه احکام چندین مرحله تنقیح مناط انجام دهد، مثلاً اگر فقیه به این نتیجه برسد که مقصود شارع از رجم زانی، کشتن زانی بوده است، نه اینکه زانی لزوماً به وسیله سنگریزه‌هایی به اندازه گردو کشته شود، آن‌گاه می‌توان زانی را به شیوه‌های دیگری از میان برداشت. در مرحله بعدی تنقیح مناط ممکن است گفته شود که مقصود شارع از رجم، کاهش زنا بوده است. اگر غرض شارع این بوده است، شاید کیفر دیگری بتواند جایگزین آن شود، شاید آزمون و خطاهای جامعه شناسانه به ما نشان دهد که فلان شیوه بهتر می‌تواند به کاهش زنا در جامعه مدد رساند. ممکن است فقیه بگوید که هدف من آن است که غرض شارع هرچه سریعتر محقق شود، لذا می‌توان از شیوه‌هایی بهره برد که ما را

هرچه سریعتر به هدف برساند. اگر پس از تنقیح مناط و طی یک فرآیند اجتهادی، کشف مصالح احکام میسر باشد، قدم بعدی تخصیص مناط است.

حال سؤال این است که آیا فقیه می تواند آن قدر تنقیح مناط کند که فی المثل بگوید مقصود اصلی و نهایی شارع ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج بوده است؟ آیا می توان با تنقیح مناط به یک مقوله کلی به نام مصلحت نوعیه احکام رسید؟ مصلحت نوعیه تقریباً معادل کلمه **commonwealth** است. مصلحت نوعیه یعنی آنچه عموم در آن ذینفع هستند و مصلحت نوع اقتضا می کند مبنای احکام حقوق عمومی قرار بگیرد.

امام خمینی مصلحت عامه را پذیرفته بود. به نظر امام مهمترین مصلحت، حفظ نظام اسلامی است. در هر کشوری بقای نظام سیاسی به عنوان یک واحد ملی، اصل است. این مصلحت کاملاً جلی است و هیچ جنبه خفی هم ندارد. امام در کتاب حکومت اسلامی می گوید اگر ما به عنوان یک مقدمه واجب دولت اسلامی را تأسیس نکنیم، بسیاری از احکام تعطیل می شوند. ما از باب واجب مقدمی و برای آنکه فرایضی مثل امر به معروف و نهی از منکر و حدود و دیات و قصاص و غیره اجرا شوند، باید دولت اسلامی را تأسیس کنیم. هر قانونی، اعم از الهی و غیرالهی، باید ضامن اجرا داشته باشد و دولت اسلامی ضامن اجرای قوانین اسلامی است. لذا کسب قدرت و حفظ آن از اوجب واجبات می شود.

حال شرایطی را در نظر آورید که دولت اسلامی تشکیل شده است و می خواهد احکام شرع را اجرا کند؛ مثلاً می خواهد فرد زانی را سنگسار کند. پس از اجرای حکم سنگسار، از خارج، نهادهای بین المللی به دولت اسلامی هجوم می آورند و این کار را تقییح می کنند. در داخل نیز مردم اظهار می کنند که از انجام این حکم مشمئز می شوند. عده ای از مسئولان به امام مراجعه می کنند و می گویند ما در اجرای این حکم با مشکل مواجه شده ایم و اجرای این حکم موجب وهن نظام اسلامی است. امام فتوا می دهند که آنچه موجب وهن نظام است، تعطیل شود. آنچه موجب وهن نظام باشد، نظام را تضعیف می کند، در حالی که حفظ نظام بالاترین مصلحت و بلکه یک مصلحت ملی است. به رسمیت شناختن مصلحت ملی، مبنایی برای تأسیس دستگاه های حقوق عمومی است و در چارچوب دستگاه حقوق عمومی می توان بسیاری از حقوق خصوصی و فردی اشخاص را فدای مصالح نوعیه کرد. امام نیز مکرراً این نکته را تذکر می دادند. امام می گفتند به خاطر اینکه حفظ نظام اوجب واجبات است، دولت می تواند یکطرفه قراردادهای خود را با مردم فسخ کند، دولت می تواند برای معاملات خود شروطی مافوق شرایط ضمن العقد قائل شود. امام می گفتند به خاطر مصالح کشور و اسلام، اگر مزارعه و مضاربه و مساقات و بسیاری از معاملات شرعی هم تعطیل بشود، اشکالی ندارد. مصلحتی که امام از آن سخن می گفتند، مصلحت مرسله یا آزاد از قیود شرعی بود: «تعبیر به آنکه اینجانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی

دارای اختیار است، به کلی برخلاف گفته های اینجانب است».

به این ترتیب، دولت اسلامی در حوزه امور عمومی به جای شارع می نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی، قانون وضع می کند. مصلحت یعنی منفعت (المصلحه منفعه، وزناً و معناً). این منفعت، فردی نیست، جمعی است. اگر مصلحت سنجی، که عبارت است از ارزیابی هزینه _ فایده، وارد یک دستگاه جزمی بشود، سریعاً آن را عرفی می کند. (۱) البته هرچه میزان یا غلظت عنصر مصلحت در یک دستگاه حقوقی بیشتر باشد، جزم های آن دستگاه بیشتر و سریعتر حل می شوند. و چه بسا بتوان براساس غلظت عنصر مصلحت، نظام های حقوقی متفاوت را طبقه بندی و سنخ شناسی کرد.

ص ۱۰۶. اگر قوانین و احکام را بر مبنای غلظت عنصر مصلحت (یا به عبارت دیگر، میزان محاسبه هزینه _ فایده) تفکیک کنیم، خواهیم دید که در احکام عبادی (یعنی احکام ناظر به عبادات، مناسک، شعائر و اموری از این دست) غلظت عنصر مصلحت بسیار پایین است. این احکام، تنظیم کننده رابطه عبد و مولا هستند. در این رابطه، تعبد محض و بدون چون و چرا طلب می شود و محاسبه هزینه _ فایده چندان جایی ندارد. البته در پروتستانتیسم، عنصر مصلحت به خصوصی ترین لایه های زندگی دینی، یعنی رابطه انسان و خدا، نیز نفوذ کرده است. یک مؤمن

۱- عرفی شدن دو معنا دارد: معنای اول آن تبدیل قدسیات به عرفیات یا به عبارت دیگر تبدیل جزم به خرد است. این همان اتفاقی است که در فقه المصلحه رخ می دهد. معنای دوم آن، تمایز یافتن نهاد دین از نهاد دولت است (church-statedifferentiation). عرفی شدن به معنای دوم مانع عرفی شدن (به معنای اول) می شود.

پروتستان معتقد است با خدا می توان معامله کرد و اگر در این دنیا توفیق بیابد، فیض الهی شامل حالش شده است و هرچه این توفیق بیشتر باشد، از فیض بیشتری بهره مند شده است.

در حقوق خصوصی یا بخش غیرعبادی فقه، غلظت عنصر مصلحت افزایش می یابد. این دسته از قوانین و احکام، روابط فی مابین اشخاص حقیقی در جوامع یا گروه های کوچک را تنظیم می کنند (روابطی نظیر بیع، نکاح و...) در این روابط باید نوعی تراضی طرفین وجود داشته باشد و تراضی طرفین متکی به محاسبه هزینه _ فایده و مصلحت سنجی است.

در مرحله بعد به حقوق عمومی می رسیم. در حقوق عمومی، که تنظیم کننده روابط اشخاص حقوقی نظیر حزب و دولت است، غلظت عنصر مصلحت بیش از حقوق خصوصی است. اساساً می توان گفت که هرچه تعداد طرفین یک قرارداد بیشتر باشد و هرچه این افراد «حقوقی» تر باشند، وزن عنصر مصلحت بیشتر باشد و هرچه این افراد «حقوقی» تر باشند، وزن عنصر مصلحت بیشتر و وزن جزییات کمتر است. البته ممکن است اشخاص حقوقی، در یک نحله یا امت واحد با یکدیگر تعامل داشته باشند و به همین دلیل، پاره ای جزم ها و خط قرمزها را مشترکاً رعایت کنند. اما در مجموع می توان گفت که در حقوق عمومی میزان جزم ها اندک است. دستگاه فقهی ما تقریباً «شخصیت حقوقی» را به رسمیت نمی شناسد و از آن حقوق عمومی بیرون نمی آید.

فقهای ما تا شخص حقوقی را به افراد حقیقی تجزیه نکنند، یعنی تا شخص حقوقی را اتمیزه نکنند و در مورد آحاد و افرادش نظر ندهند، نمی توانند درباره شخصیت حقوقی حکم صادر کنند. یک مثال می زنم. فرض کنید با یک شرکت خارجی طرف معامله هستیم و آن شرکت در شرایطی حقوق ما را ضایع و ما را متضرر می کند. آیا ما، به عنوان افرادی مسلمان، مجازیم در صورت امکان بدون اذن آن شرکت، اگر بتوانیم، حقوق تضییع شده خود را از حساب آنها برداشت کنیم یا خیر؟ فتوای عده ای از فقها در پاسخ به این سؤال این است که این کار تنها در صورتی مجاز است که در میان سهامداران شرکت، فرد مسلمانی وجود نداشته باشد. یعنی فقیه در مقام افتاء، شرکت را به سهامداران تجزیه می کند.

یک پله بالاتر از دستگاه حقوق عمومی، دستگاه حقوق بین الملل قرار دارد. حقوق بین الملل تنظیم کننده روابط کشورهای است. در حقوق بین الملل، بیشترین وزن مصلحت وجود دارد. حتی می توان گفت حقوق بین الملل، یکسره عرفی است و در آن هیچ عنصر جزمی یا ایدئولوژیک وجود ندارد. به این ترتیب، تعبیر حقوق بین الملل دینی، تعبیر پارادوکسیکال است. جزمیات، عنصر مقوم دین هستند، در حالی که حقوق بین الملل یکسره عرفی است و لذا نمی توان دستگاه حقوق بین الملل دینی داشت. طرفین این قرارداد بین المللی، بسیار زیادند و آرا و عقاید گوناگونی دارند. کشورهای مختلف، به ادیان مختلفی پایبندند و بعضی کشورها نیز اساساً لائیک هستند.

پس از انقذب اسلامی، دستگاه فقهی ما با دستگاه سیاست (دولت) گره خورد و ناگزیر شد از فقه العباده و فقه المعامله به سوی فقهی حرکت کند که بتواند مبنای تأسیس حقوق عمومی و قانون اساسی قرار بگیرد. طی کردن این راه بلند محتاج زمان است، اما آنچه مسلم است این است که برای طی این مسیر باید وزن عنصر مصلحت را در فقه بالاتر و بالاتر برد.

امام پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی، سه راه پیش رو داشتند. یک راه این بود که ایشان به تحولات و مقتضیات زمانه بی‌اعتنایی کنند و بر فقه سنتی تصلب بورزند. مثل فقهایی که مدرنیته را توطئه ای می‌دانند که مسلمانان را به اضطراب انداخته است. این دسته از فقها معتقدند مدرنیته دائماً ضرورت‌های جدید می‌تراشد و موجب می‌شود ما از احکام فقهی دست برداریم. لذا نباید در صدد تغییر و اصلاح دستگاه فقهی خود باشیم، بلکه باید عالم خارج را طوری دگرگون کنیم که دستگاه فقهی ما در آن همچنان کارآیی داشته باشد. نیچه نیز می‌گفت اگر واقعیات با تئوری‌های من همخوانی ندارند، پس بدا به حال واقعیات. به نظر این دسته از فقیهان باید تاریخ را به عقب بازگرداند تا دستگاه فقهی همچنان کارآمد باشد. اگر نظام برده داری از میان رفته و احکام اماء و عبید و عتق، سالبه به انتفاء موضوع شده‌اند، «بدا به حال واقعیات»؛ باید نظام برده داری را بازگرداند. به نظر اینان، تأسیس حکومت اسلامی مقدمه واجب اجرای احکام است. اگر شرایط اجازه نمی‌دهد که احکام اجرا شوند، باید حکومت اسلامی شرایط را

دگرگون کند. اخباری گری نیز همین داعیه را دارد و معتقد است نباید احکام را تغییر داد، بلکه باید آنها را طابق النعل بالنعل اجرا کرد، ولو در یک جماعت کوچک. ایدئولوژیزه کردن فقه نیز می تواند به همین نحو تعبیر شود.

راه دومی که پیش روی امام بود، بیرون راندن دین از حوزه امور عمومی و منحصر کردن آن در ساحات خصوصی بود؛ یعنی محدود کردن دین به امور عبادی و نظایر آن و سپردن امر حکومت به دست یک دولت کاملاً عرفی. امام هیچ یک از این دو راه را نپذیرفت و به راه سوم رفت: فقه المصلحه.

خط قرمز: ارزش یا هنجار؟

خط قرمز: ارزش یا هنجار؟ (۱)

ص ۱۲۹. مدرنیته دارای اسیدی است که بسیاری از جزم ها را درون خودش ذوب و حل می کند. اساساً شاید مفهوم سکولاریزاسیون یا عرفی شدن که با الحان و اطوار مختلفی در گفتار جامعه شناسان دین و معرفت مطرح شده است، مبین همین حل شدن جزم ها در اسید مدرنیته باشد. مثلاً فوستل دوکولانژ معتقد است که دگم کم کم به نفع خرد از میان می رود و جزمیت ها و خطوط قرمزی که گذشتگان و سنت های گوناگون تعریف کرده اند با پیشرفت عالم و تکامل و تجدد عالم منحل خواهند شد.

پارسونز از زاویه ای دیگر به قضیه می نگرد و می گوید در مسیر تجدد، نوعی تمایزیابی و افتراق یابی بین حوزه‌های عمومی و خصوصی ایجاد می شود. جزمیات و خطوط قرمز عمدتاً به حوزه خصوصی رانده می شوند و در خلوتسرای ذهن و زندگی خصوصی جا خوش می کنند. آنچه در حوزه عمومی باقی می ماند مقولات و مفاهیمی است که منبعث از خرد جمعی است. امیل دورکیم، جامعه شناس فرانسوی، هم با تئوری مشهور عرفی شدن نشان داده است که نوعی افتراق یابی بین نهادها ایجاد می شود، یعنی به صورت ساختاری میان نهادهای اجتماعی افتراق ایجاد می شود و تخصیص نقش ها و کارکردها پدیدار می شود. بعضی از نهادها که حافظ دگم ها و جزمیات و خطوط قرمز هستند به صورت نهادهای خصوصی عمل می کنند و زندگی خصوصی افراد را پر

می کنند، در حالی که نهادهایی مثل دولت که خصلت عمومی دارند، خالی از جزم و دگم خواهند بود.

اما واقعیت امر این است که در عالم خارج ما شاهدیم که هم در حوزه امور خصوصی دارای خط قرمزها و جزمیات و دگم‌هایی هستیم، هم در حوزه عمومی. البته این خطوط قرمز با هم تفاوت‌هایی دارند که دقت و عنایت به آن تفاوت‌ها ماهیت دو نوع خط قرمز را معلوم می‌کند. پاره‌ای دگم‌ها و خط قرمزها تک‌ذهنی هستند، یعنی از یک ذهن تراوش می‌شوند و منبع مرزگذاری و هویت‌سازی و دگم‌آفرینی یک‌ذهن است. اینها معمولاً خطوط قرمزی هستند که به سمت حوزه خصوصی رانده می‌شوند. ولی دسته دیگری از خطوط قرمز نیز وجود دارد که به نحو بین‌الذهانی تعریف می‌شوند و به وجود می‌آیند. مثلاً در هر کشور مکانیسم‌های قانونگذاری در نظام پارلمانی و قوای مقننه وظیفه مرزگذاری و تعیین خطوط قرمز را به عهده دارند، منتها خطوط قرمزی که توسط یک پارلمان برای تجارت، عبور و مرور، آموزش امر قضا و غیره وضع می‌شود، خصلتی بین‌الذهانی دارد. یعنی برای وضع کردن این خطوط قرمز نوعی تعامل و گفت‌وگو بین اذهان مختلف و فراکسیون‌های مختلف پارلمان ایجاد می‌شود و طی بحث، این خطوط قرمز خصلتی بین‌الذهانی پیدا می‌کنند و از معبر ذهنیت‌های گوناگون عبور می‌کنند و تبدیل به قانون می‌شوند، به همین خاطر، این خطوط قرمز خصلتی عمومی دارند و می‌توانند در حوزه امور عمومی باقی بمانند.

دین دموکراتیک حکومتی

دین دموکراتیک حکومتی (۱)

ص ۱۳۱. ۱. چه قرائتی از دین با چه روایتی از دموکراسی متلائم است؟

نسبت دین و دموکراسی تباین تام نیست و این دو تطابق تام هم با یکدیگر ندارند، لذا بعضی از اشکال دموکراسی می تواند احیاناً با بعضی از اشکال دین جمع شود.

۲. اگر سه مدل عمده برای دموکراسی قائل شویم، دموکراسی حداکثر، دموکراسی حدوسط، دموکراسی حداقل، آن گاه ادعا این است که دموکراسی حداقل احیاناً می تواند با دین حداقل (روایتی عصری از دین) جمع شود.

ص ۱۳۲. دموکراسی حداقل، پلی آرشی است، به این معنا که در فضای سیاسی تنها چند گروه از نخبگان حق رقابت سیاسی دارند و بقیه (که بخش اعظمی از توده ها باشند) غیر سیاسی بوده و خارج از بازار رقابت سیاسی قرار دارند. این نوع دموکراسی نخبه گرا، فاصله اندکی با خودکامگی و انحصار قدرت دارد، اما می تواند از الیگوپولی به سمت پلورالیسم برود.

ص ۱۳۲. ۳. کدام روایت از دین می تواند با حداقل دموکراسی جمع شود؟

ص ۱۳۶. ج) روایت عصری از دین: مقصود از روایت عصری، مقبول افتادن احکام دینی با خرد عصر (بخوان عصر خرد) است. یعنی

۱- ماهنامه کیان، شماره ۲۰، تیر _ مرداد ۱۳۷۳. مقاله حاضر در نقد این مقاله نگاشته شد: «حکومت دموکراتیک دینی»، عبدالکریم سروش، کیان، شماره ۱۱، فروردین _ اردیبهشت ۱۳۷۲.

اجتهادی مستمر و پویا نسبت به احکام فقهی (بخصوص احکام مربوط به فقه عمومی) منطبق با مصالح جاریه و عرف عقلا.

به نظر می رسد تنها روایتی از دین که می تواند با دموکراسی نسبتی برقرار کند، همین روایت باشد.

ص ۱۴۲. اگر پذیرفته باشیم که دین و دموکراسی دو نهاد اجتماعی اند و هریک حاملینی دارند، علی القاعده باید برای تدقیق رابطه میان دین و دموکراسی، به نسبت میان حاملین این دو مقوله نیز پردازیم، در کشور ما حاملین دین، علی الاغلب، روحانیون هستند و دین و شبکه روحانیت از یکدیگر ناگسستنی اند. اما چه کسانی حامل لوای دموکراسی هستند؟

ص ۱۴۳. به لحاظ تئوریک، این سرمایه داران و کارآفرینان شیوه تولید سرمایه داری بوده اند که دموکراسی را به عنوان یکی از لوازم حیات خود پی ریزی کرده و از آن چون حربه کارسازی در مقابل امتیازات اشرافیت استفاده کرده اند. در کشور ما به علت پویش کند سرمایه داری و کم خونی و بی رمقی تاریخی این طبقه (که علل آن از حوصله این مقاله خارج است) ریشه های دموکراسی پا ننگرفته است. لذا در کشورهای حاشیه سرمایه داری چون کشور ما رسالت تاریخی دموکراتیزاسیون عمدتاً به گردن طبقات متوسط جدید می افتد. تحقیقات آماری نشان می دهد که گسترش فضای دموکراتیک رابطه مستقیمی با فرآیند شهرنشینی، گسترش آموزش عمومی (بخصوص آموزش عالی) و گسترش شبکه ارتباطی دارد، یعنی همه عواملی که در پیدایش طبقه متوسط جدید مؤثرند. لذا ثقل اقشار و لایه های این طبقه در آرایش کلی نیروهای اجتماعی رابطه مستقیمی با روند دموکراتیزه شدن

مناسبات اجتماعی دارد.

بخش اعظمی از نخبگان طبقه متوسط جدید، جذب دولت شده و کارگزاران دیوانسالاری و فن سالاری را تشکیل می دهند. از آن سو در کشور ما که دولتی دینی بر سریر قدرت است و شاهد ادغام دستگاه روحانیت در دستگاه دولتی هستیم، دولت خواه ناخواه مهمترین عرصه تلاقی حاملین اصلی دین و دموکراسی می شود (مرج البحرین یلتقیان!) و از همین روست که مسئله همخوانی دین و دموکراسی برای ثبات دولت، به مبرم ترین وجه مطرح می گردد. شاید ضرورت طرح مسئله «وحدت حوزه و دانشگاه» به عنوان دو نهادی که حاملین دین و دموکراسی را تربیت می کنند از همین نیاز سرچشمه گرفته باشد. دولت فی نفسه، عرصه منازعه تضادهای دیگری هم هست، بگذار در این مورد خاص، تنش های درون دولت تقلیل یابد.

اهمیت مطلب خود را در آنجا نشان می دهد که حاملین دین نوعاً با مقولات ثابت و لایتغیر و عموماً ذهنی و تجریدی سروکار داشته و واضح قوانین و اخلاقیات مبتنی بر «ارزش»ها هستند، حال آنکه طبقه متوسط جدید با مفاهیم مستحدثه ای در جهان متحول کنونی سروکار دارد که عموماً برخاسته از «هنجارها»ی عرفی است. هنگامی که این دو چرخ دنده، مهمترین ارکان ماشین دولت دینی را می سازند، همزمان کردن سرعت آنها به مسئله ای جدی تبدیل می گردد، زیرا در غیر این صورت ناظر اصطکاک و استهلاک دائم التزاید ماشین دولتی (که باید به ملزومات مهمی چون امر توسعه و دفاع از موجودیت کشور هم بپردازد) خواهیم بود.

باز می گردیم به مسئله اصلی یعنی امکان یا امتناع تأسیس «دولت

دموکراتیک دینی». گفتیم قرائتی خاص از دموکراسی و روایتی خاص از دین احتمال جمع شدن درون یک دولت را دارند. در اینجا این ادعا را هم اضافه می‌کنیم که برای تأسیس یک «دولت دموکراتیک دینی» به نوعی «دین دموکراتیک دولتی» نیازمندیم، به میزانی که دومی را داشته باشیم، اولی را خواهیم داشت.

برای تبیین جوانب این ادعا، مسئله را به دو مسئله کوچکتر تجزیه می‌کنیم. اول آنکه امکان وقوع یک «دولت دموکراتیک دینی» در گرو دموکراتیزه شدن نهاد دین است. دوم اینکه در فقدان نوعی «دین دولتی» وجود «دولت دینی» در وضعیت کنونی عالم ممتنع است، و البته بار دیگر تکرار می‌کنیم که تعریف ما از «دولت دینی» مفهومی کاملاً مضیق و خاص است، یعنی دولتی که قواعد حقوق عمومی و حقوق اساسی آن از فقه استخراج شده باشد. برای اثبات این دعاوی شمه‌ای بیان می‌شود.

الف) کسانی که میان دیانت و سیاست رابطه‌ای می‌بینند باید بپذیرند که تفوق مدارا و بردباری در عرصه سیاست لاجرم مستلزم پلورالیزه شدن نهاد دین است. یعنی پذیرش این اصل که «حقیقت در انحصار هیچ کس نیست» و قرائت‌های گوناگون از شریعت باعث خروج کسی از ساحت دینی نمی‌شود.

ص ۱۴۵. ب) هرچه دین، دولتی‌تر شود استعداد (تأکید می‌کنم استعداد) پذیرش مدارا و تساهل را بیشتر خواهد داشت. غرض از دین دولتی در این مقاله دینی نیست که دین فروشان حرفه‌ای و

وعاظ السلاطین برای رسیدن به حطام دنیا، آن را اشاعه می دهند، بلکه دینی است که سخت با مقتضیات حکومت داری دست و پنجه نرم می کند و با تحولات زمان و مکان، خود را تطبیق می دهد.

ص ۱۴۶. یکی از مشکلات فقه آن است که متعلق احکامش، اشخاص حقیقی هستند، به این معنا که چون بنا به فرض حق و تکلیف و ثواب و عقاب تنها برای شخص حقیقی به رسمیت شناخته شود، تصور اینکه اشخاص حقوقی (که ذروه و مثل اعلاى آنها دولت است) هم موضوع حکم باشند دشوار بوده است. اگر هم گاهی حکمی بر جمع بار می شده (مثل واجبات کفایی) تک تک عناصر آن جمع مدنظر بوده اند. در واقع فقه شیعه یک دوره «حقوق خصوصی» است که الزاماً احکام آن قابل تعدی و تسری به عرصه «حقوق عمومی» نیست. هر قدر دین، دولتی تر شود، زمینه تأسیس و گسترش «فقه عمومی» مهیاتر می شود؛ فقهی که مناط احکامش «مصلحت» است و به عبارتی می توان آن را «فقه المصلحه» نامید. فقیهی که رندانه، تنزه طلبی پیشه کرده و برای آنکه سرمایه های قدسی اش فرسوده نشود کار خدا را به خدا و کار قیصر را به قیصر وا گذاشته است نمی تواند مفهوم «مصلحت عامه» را درک کند و به تأسیس دولت دینی کمکی کند. به قول حافظ: «رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار/ کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایش».

اما دینی که می خواهد دوشادوش دولت پرواز کند قاعداً خود را آماده می کند تا پاسخگوی نیازهای حقوقی چنین دولتی باشد و این را می پذیرد که: «یا مکن با فیلبانان دوستی/ یا بنا کن خانه ای در خور فیل».

به این معنا که باید دستگاه فقهی آنچنان هاضمه ای داشته باشد که بتواند مفهوم «مصلحت» را که عرفی ترین هنجار اجتماعی است، بگوارد. بدیهی است چنین دینی و فقهی در مسیر عرفی شدن خواهد افتاد (البته اگر کسی نسبت به اصطلاح عرفی شدن حساسیت دارد می تواند این پدیده را عصری شدن دین بنامد!) و خواهد توانست با دولت و ملک که دایرمدار مصلحت عامه و عرف عقلاست همراهی کند. یک نمونه تجربه شده آن، تئوری «ولایت فقیه» است که نمی توانست بدون پذیرش «عنصر مصلحت» دوام بیاورد و ابتکار امام خمینی در تأسیس مجمع تشخیص مصلحت و ادخال این عنصر در دستگاه فقه تشیع را به لحاظ اهمیت می توان هم عرض اصل ولایت فقیه دانست. به میزانی که فرآیند عرفی شدن تعمیق و توسعه می یابد، ظرفیت های دموکراسی نیز متوسع شده و گروه های نخبه بیشتری (که هر یک مصالح لایه ها و قشرهایی را نمایندگی می کنند) می توانند در فضای سیاسی به رقابت پردازند و «دموکراسی برای قلیلی» را به سوی نمونه آرمانی دموکراسی پیش برانند. طی همین فرآیند است که نهاد دین نیز به تبع متکثر شده و تنوعات بیشتری را برمی تابد و دیالکتیک میان «دولت دموکراتیک دینی» و «دین دموکراتیک دولتی» درون سیکل بهبود یابنده ای برقرار می شود.

عرفی شدن ایدئولوژی‌ها

اشاره

عرفی شدن ایدئولوژی‌ها

زیر فصل‌ها

نقدی بر نظریه «فربه تر از ایدئولوژی»^(۱)

دین عصری در عصر ایدئولوژی^(۲)

نقدی بر نظریه «فربه تر از ایدئولوژی»

نقدی بر نظریه «فربه تر از ایدئولوژی»^(۳)

ص ۱۵۱. جان کلام مقاله «فربه تر از ایدئولوژی» آن است که ایدئولوژیک شدن دین نه ممکن است و نه مطلوب. اکنون لب کلام آن را به چالش می‌خوانیم.

۱. ایدئولوژی شدن دین نه تنها ممکن است بلکه در بسیاری از شرایط ناگزیر است. اگر از شواهد عملی که اقوی دلیل بر امکان پیدایش پدیده‌ای است، بگذریم، ضرورت ایدئولوژیک شدن سنت‌ها به طور کلی، و دین بالاخص از اموری است که لاقلاً وقوع آن در کشورهای پیرامونی، بدیهی شمرده شده است.

۲. در یک تمهید نظری عام باید گفت: اگر به قول دورکیم جزء مقوم دین را سرمدیت فرض کنیم (امری که صاحب مقاله فربه تر از ایدئولوژی با تعبیر جاودانگی آن را می‌پذیرد) و بپذیریم که این سرمدیت خود را در حلیه‌های قدسی نظیر اسطوره‌ها، مناسک، شعائر، و دگم‌ها می‌پوشاند، آن گاه واضح است که این سرمدیت قدسی به خدمت مشروعیت بخشی به بسیاری از قواعد و هنجارها و ارزش‌های اجتماعی (و مهمتر از همه نظم اجتماعی و ساخت سیاسی و رابطه قدرت) در می‌آید.

-۱

-۲

۳- ماهنامه کیان، شماره ۱۵، مهر - آبان ۱۳۷۲. مقاله حاضر در نقد این مقاله نگاشته شد: «فربه تر از ایدئولوژی»، عبدالکریم سروش، کیان، شماره ۱۴ شهریور ۱۳۷۲.

۳. حیات این جزء مقوم در صحنه اجتماعی مدیون مقولاتی مانند کاریزما (به تعبیر وبر) است.

ص ۱۵۳. ۴. از نظر دورکیم افتراق میان لاهوت و ناسوت پایه ای ترین افتراق در اندیشه بشری است و با آنکه این دو دنیا مطلقاً از یکدیگر منجزند با این وجود غیرقابل عبور نیستند. عبور اشیا از دنیای قدسی به دنیای عرفی اغلب به دنبال فرسایش ارزش ها رخ می دهد. در همین دوران گذار است که شاهد باز تفسیر مفاهیم قدسی، پیدایش ادیان جدید یا گسترش شکاکیت هستیم تا آنجا که ایمان به راسیونالیسم و پرستش عمومی الهه خرد پدید می آید. نیروهای عرفی کننده، و مهمترین آنها گسترش مبادله، باعث فرسایش شدید امور قدسی می شوند و چون قدرت قدسی نمی تواند با تشریفات و شعائر دینی به این ارتباطات و مبادلات مشروعیت دهد، ناچار قدرت های عرفی و دنیوی برای تضمین قراردادها و پیوندها و ممانعت از فسخ آنها پدید می آیند که مهمترین آنها دولت مقتدر نوین _ مثلاً لویاتان _ است.

۵. تا به اینجای بحث گمان نمی کنم صاحب مقاله «فره تر از ایدئولوژی» با راقم این سطور اختلافی داشته باشد، چون مضمون و منطوق کارهای قبلی ایشان و بخصوص «قبض و بسط تئوریک شریعت» حکایت از پذیرش فرآیند «عصری شدن معرفت دینی» به تعبیر ایشان و «عرفی شدن قدسی» به تعبیر فنی تر می نماید. آنچه ایشان از آن استیحاخ دارد، پذیرش منزلی در نیمه راه فرآیند عرفی شدن قدسی است؛ یعنی منزل «ایدئولوژی». تا آنجا که به عکس العمل روانی

نسبت به این پدیده و عواض آن باز می گردد شاید بتوان با آقای دکتر سروش موافقت کرد اما از هنگامی که ترس از سقوط به دام چاله «ایدئولوژیک شدن دین» جای خود را به انکار این پدیده داده و استیحاخ جای خود را به تحاشی می دهد، باید جانب علم را نگاه داشت «هرچند افلاطون عزیز باشد!»

ص ۱۵۴. اگر بخوانیم به سیاق نظریه پردازان نظام جهانی سخن بگوییم، اولین بار در کشورهای مرکزی سرمایه داری، حدود پنج قرن پیش، دین به عصر ایدئولوژی وارد شد و پروتستانتیسم به عنوان اولین ایدئولوژی تاریخ زاده شد. به قول تاوونی، مذهب کاتولیک که آخرین کارمایه های خود را در مواجهه با ساخت نوین اقتصادی و اجتماعی از دست داده بود، ناچار میدان را برای لوتریانیسم، کالوینیسم و پیوریتانیسم خالی کرد. اخلاق پروتستانی، زمینه ای روانی برای تلاش و تغییر به وجود آورد و دین که تاکنون تنها به کار تعبیر جهان می آمد، ناچار شد برای تغییر آن به قالب ایدئولوژی درآید.

ص ۱۵۵. ۷. روند ناموزون انکشاف انقلاب صنعتی و پیدایش نظام سرمایه داری به جوامع غیرغربی نیز کشیده شد و موجب گردید که این جوامع نیز «عصر ایدئولوژی» را با تأخیری به درازای چند قرن تجربه کنند. پدیده ایدئولوژیک شدن دین که در مرکز سرمایه داری رخ داده بود به حاشیه این نظام رانده شده و از آنجا به جهان سوم منتقل گردید، گویی کاروان جوامع مختلف بشری ناگزیرند هریک به نوبه خود مدتی را در این منزل توقف کنند. در کشورهای پیرامونی،

نیروهای عرفی کننده و نیروهای واکنش علیه مدرنیزاسیون، ترکیب پیچیده ای از قدس زدایی و بازآفرینی قدس را موجب شده اند که همین بازآفرینی امر قدسی، جوهر ایدئولوژی ها را تشکیل می دهد.

ص ۱۵۶. ۸. برای کشورهای دیرتر توسعه یافته یا در حال توسعه و نیز کشورهای تحت سلطه استعمار شاید ورود به منزل ایدئولوژی یک ضرورت اجتماعی و تاریخی هم باشد. برای بسیاری، رسیدن به قافله تمدن بشریت، احتیاج به آواز حُدی دارد که شتر عقب مانده را تحت شرایط روانی خاصی به این قافله می رساند، لذا برای بسیج اجتماعی، دین حیرت زا و افسونی به کار نمی آید بلکه ایدئولوژی، زاینده حرکت است. اگر دین افیون توده هاست، ایدئولوژی محرک آنان است.

برای عمل انقلابی، ایدئولوژی انقلابی لازم است. اگر دین برای تحقق رستگاری انفرادی اخروی آمده است، ایدئولوژی وظیفه تحقق اتوپیای اینجهانی و فردوس زمینی را به عهده دارد و لذا هرچه شارژ اتوپیک یک باور بیشتر باشد، آن باور ایدئولوژیک تر است و برای تحقق آرمان هایش به تلاشی بیشتر و رهبری فرهمندتر احتیاج دارد.

ص ۱۵۷. ۹. ایران نیز مانند همه کشورهای در حال توسعه «عصر ایدئولوژی» و «عصر عمل» را تجربه کرده است. باید کار دکتر شریعتی در طرح هندسی مکتب و تأسیس یک دستگاه اندیشگی با خصلت ایدئولوژیک را _ که از طریق باز تفسیر متون و بازآرایی عناصر اندیشه دینی و گلچین کردن اندیشه ها صورت گرفته است _ از همین زاویه مطالعه کرد.

ص ۱۵۸. ۱۰. آیا ایدئولوژیک شدن دین و سنت مطلوب است؟ پاسخ این سؤال کاملاً به دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های ما بستگی دارد. اساساً مقوله مطلوبیت امری ارزشی است و بستگی به دیدگاه‌های متفاوت دارد.

آقای دکتر سروش که دغدغه دین دارند، از ترس آنکه سرمایه‌های قدسی به صحنه اجتماع آمده و فرسایش یابند یا مضمحل شوند، آنها را در هیأت استعلایی‌شان بهتر می‌پسندند اما برای کسی که تمایل دیگری دارد ممکن است مسئله فرق کند، مثلاً بسیاری از پیوریتان‌ها، به این امر واقف بودند که به صحنه پیکار کشاندن قدسیات آنها را عرفی می‌کند اما چون دغدغه اصلی آنها پیشرفت و ترقی بود، از این امر باکی به خود ندادند و دین را به سگوی پرتابی بدل کردند که ذخیره و سوخت لازم برای گذار به شرایط نوین را فراهم آورد.

اگر بخواهیم با همان واژگان دکتر سروش سخن بگوییم، یکی از معانی آزمون دین در عرصه اجتماع همین سربلند بیرون آمدن از تقلب و شداید احوال است.

بعضی ادیان در دوران‌های انتقالی شکست می‌خورند و جعبه پاندورای آنها که محفوف به حلیه‌های قدسی است باز شده و جز لعنت از آن بیرون نمی‌تراود (مانند انگلیسیون کاتولیسیم) و بعضی دیگر از این آزمون سربلند بیرون می‌آیند. به هر حال «فی تقلب الاحوال علم جواهر الادیان!» و این خود فی نفسه مطلوب است.

دین عصری در عصر ایدئولوژی

دین عصری در عصر ایدئولوژی (۱)

ص ۱۶۰. یکی از همفکران از من پرسید: «به نظر تو مهمترین رویداد و درخشانترین موفقیتی که ما در سال های اخیر کسب کرده ایم، چیست؟ گفتم: «در یک کلمه تبدیل اسلام از صورت یک فرهنگ به یک ایدئولوژی در میان روشنفکران»

علی شریعتی، با مخاطب های آشنا

۱. چنان که قبلاً نیز گفته شد، بر اثر پیدایش شرایط اجتماعی خاص در برهه ای از تاریخ ایران (بویژه دهه های چهل و پنجاه) عده ای از روشنفکران مسلمان بسیاری از عناصر فرهنگ دینی را ایدئولوژیزه کردند و از این راه، گفتمان سیاسی نوینی پدید آوردند. دکتر شریعتی از کسانی است که در این راه سهم عمده ای دارد. مکانیسم ایدئولوژیک شدن اسلام در این دوران، تابع قواعد کلی نسخ سنت و شالوده شکنی است. به این معنی که به تعبیر دکتر شریعتی، ابتدا می بایست منابع دینی استخراج، تصفیه و تغلیظ می شدند و باز تعریف و باز تفسیر مجددی روی آنها صورت می گرفت. در این مرحله طبعاً بسیاری از عناصر دینی که با روح عصر مطابقت نداشتند، در سایه نهاده می شدند؛ وزن بعضی عناصر افزایش می یافت؛ در صورت لزوم برای پر کردن خلل و فرج، عناصر مدخولی از اینجا و آنجا گلچین می شد؛ و در نهایت عناصر مذکور تحت هندسه خاصی معماری، بازآرایی و سازماندهی مجدد

۱- ماهنامه کیان، شماره ۱۸، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۳. مقاله حاضر در پاسخ به این مقاله نگاشته شد: «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک». عبدالکریم سروش، کیان، شماره ۱۶، آذر - دی ۱۳۷۲.

می شدند. در اینجا هندسه ای با دو اشکوب زیربنا و روبنا که از الگوهای دیگر گرفته برداری شده بود، به وجود می آمد.

ص ۱۶۳. ۲. در مسیر عرفی شدن، منزلگاه هایی وجود دارد که در آنها، روند افسون زدایی، متوقف شده و حتی معکوس می گردد. بخصوص در کشورهای پیرامونی، هنوز از عصر اسطوره و دین گذر نکرده و کوبه عصر خرد هویدا نشده، وارد عصر ایدئولوژی می شویم، به این معنی که نیروهای عرفی کننده و نیروهای واکنش علیه مدرنیزاسیون، ترکیب پیچیده ای از اسطوره زدایی و بازآفرینی اسطوره، حیرت زدایی و حیرت زایی به وجود می آورند که ایدئولوژی های شبه دینی جهان سوم مخلوق این شرایط دوگانه هستند. از یک سو هسته هائی از عقلانیت را در بطن خود دارند و از سوی دیگر جلوه های قدسی غریبی از خود بروزمی دهند که حتی در ادیان دیده نمی شود. اما این بازافسون کردن دستگاہ معرفت سنتی، کمکی به حفظ سرمایه های قدسی آن نمی کند بلکه، بالعکس، آن را در صحنه اجتماعی به چالش فراخونده و موجبات فرسایش سریعتر سرمایه های آن را فراهم می آورد. به بیان دیگر وقتی در حد زایدالوصفی دست به تغلیظ عناصر دینی (به تعبیر دکتر شریعتی) زدیم، به مصداق «کل شیء جاوز حده انعکس ضده» خواه ناخواه به عرفی شدن آن یاری رسانده ایم، به قول شیخ اجل «گر همه شب، شب قدری بودی، شب قدر بی قدر بودی!»

این را تاریخ معاصر ما به خوبی نشان می دهد که هر نیرویی که دین را ایدئولوژیک تر فهمیده بود بر اثر برخورد با واقعیت های متصلب،

سرمایه های ماورایی اش زودتر مستهلک شد. لذا ایدئولوژی ها در فرآیند عرفی شدن کارکردی دوگانه دارند. از یک سو در کوتاه مدت به بازتولید امر قدسی می پردازند و از دیگر سو به عنوان کاتالیزورهای شتاب دهنده در درازمدت این فرآیند را تسریع می کنند.

ص ۱۶۵. ۳. چگونه ممکن است آقای دکتر سروش دغدغه فرسایش سرمایه های قدسی را در جریان ایدئولوژیک شدن دین داشته باشند و در عین حال خود با طرح عصری شدن معرفت دینی به روند عرفی شدن قدسی کمک نمایند؟

حل این مسئله را باید در شرایط پارادوکسیکال واقعاً موجود جست و جو کرد. گفتیم واکنش در مقابل نیروهای عرفی کننده، شرایط بغرنجی را در جهان سوم و بخصوص کشورهای اسلامی موجب شده است. از یک سو، جمعی از احیاگران با طرح «دین حداقل» دست به نوعی عقب نشینی زده و منطقه الفراغ وسیعی برای جولان خرد عصر باز می گذارند و از این طریق تتمه ای از دین را حفظ می کنند. از سوی دیگر ایدئولوژی پردازان دینی با درانداختن طرحی از ایدئولوژی های تمامت خواه، به جرگه ماکزیمالیست ها پیوسته و با تاکتیک «فرار به جلو» تمام سرمایه های دینی را وارد میدان عمل می کنند.

می توان پذیرفت که هر دو طایفه (هم محییان و هم ایدئولوژی پردازان) دغدغه دین دارند. چه آنکه مسخر روح عصر خرد است و به عصری کردن معرفت دینی (یعنی راسیونالیزه کردن آن) می پردازد و چه آنکه مسحور افسون عصر عمل است و به

کردن معرفت دینی (یعنی ایدئولوژیزه کردن آن) مشغول است، هر دو دل نگران دین هستند اما چه باید کرد که جاده عرفی شدنِ قدسی با موزائیک های دغدغه دین فرش شده است! و هر دو گروه، یکی به لطف و یکی به قهر به سنگفرش کردن این طریق مشغولند. سوار بر مرکبِ ناگزیرِ نیروهای عرفی بودن و دل در گرو معشوقِ قدسی داشتن، پارادوکس زمانه ماست.

۴. اما در خصوص مطلوبیتِ ایدئولوژیک شدن دین راقم این سطور در اساس، ایدئولوژیک شدن سنت ها را پدیده ای مرضی و آسیب شناختی می داند که در مراحل اولیه ورود به عصر سرمایه داری دامنگیر بسیاری از جوامع غرب شده و در کشورهای حاشیه سرمایه داری جهانی، همین پدیده با تأخیری طولانی به شکل ویژه ای مشاهده می شود که باید آن را از علائم بالینی کم رشدی و ناموزونی توسعه در این کشورها محسوب کرد.

از سوی دیگر ایدئولوژی ها، هم از آن رو که واجد خصلت هویت بخشی هستند و هم به آن دلیل که نقش شتاب دهنده در روند عرفی شدن ایفا می کنند و هم از آن جهت که موجبات آزمون پذیری تاریخی دین را فراهم می آورند باید مطلوب شمرده شوند و البته مقصود از مطلوبیت در امور اجتماعی مفیدیت است، نه حقانیت.

عرفی شدن گفتمان ها

اشاره

عرفی شدن گفتمان ها

زیر فصل ها

تعالی، تکامل، توسعه:

تعالی، تکامل، توسعه:

اشاره

تعالی، تکامل، توسعه:

زیر فصل ها

تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی (۱)

تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی

اشاره

تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی (۲)

ص ۱۷۹. اندیشه ترقی از مقولاتی است که در کشور ما عنایت چندانی بدان نشده و تحولات آن مورد پژوهش قرار نگرفته است. جز تک نگاری هایی که در خصوص بعضی اصلاحگران عصر مشروطیت و احیاگران دینی نوشته شده و عمدتاً خصلتی توصیفی دارد، نفس «اندیشه ترقی» به عنوان گفتمانی مستقل از این یا آن اندیشمند و تبدیل و تبدلات این گفتمان، مورد غفلت واقع شده است. یکی از برجسته ترین آثاری که در غرب در خصوص اندیشه ترقی نگاشته شده و می تواند الگوی مناسبی (چه به لحاظ روش تحقیق و چه از نظر غنای مطلب) برای این قبیل تحقیقات در کشور ما باشد، کتاب تاریخ اندیشه ترقی اثر رابرت نیزیت از سرآمدان جامعه شناسی کارکردگراست. وی در این کتاب ریشه های فکر ترقی را از درون سنن مسیحیت اولیه و فلسفه و کلام قرون وسطی رهگیری کرده و سپس به عصر رنسانس، نهضت اصلاح دینی و بخصوص پیوریتانیسم نقب زده و رگه های این فکر را تا عصر مدرن تعقیب کرده و در هر مرحله تحولات گفتمان ترقی را در تاریخ غرب نشان داده است.

از نظر نیز بت بذر اندیشه ترقی در قرون وسطای متأخر پاشیده شد. در آن دوران بود که انسان غربی توانست میان آرمانگرایی موعودی و

-۱

۲- ماهنامه اطلاعات سیاسی _ اقتصادی، شماره ۱۱۳ و ۱۱۴، بهمن _ اسفند ۱۳۷۵.

واقعگرایی ناشی از خرد تکنیکی، ترکیب مناسبی به وجود آورد و با یک چشم به غایه القصوای تاریخ بنگرد و با چشم دیگر، مراقب اولین منزلگاه باشد. هنگامی که عقل جزئی و ابزارانگار توانست در خدمت عقل کلی نگر و آرمانخواه قرار گیرد. اندیشه ترقی زاده شد. مقاله حاضر کوششی ابتدایی برای طرح این مسئله در تاریخ معاصر ایران است که نگارنده امیدوار است توجه ارباب بصیرت و دوستداران آبادانی و ترقی کشور را به این عرصه بکر تحقیق جلب کند؛ چرا که مقدم بر مباحث تکنیکی در خصوص وجوه مختلف رشد و ترقی کشور، تعمق در مبانی نظری (با رویکردی تاریخی) می تواند بر تحقیقات توسعه پرتو بینفکند.

گفتمان تعالی

گفتمان تعالی

- اندیشه ترقی نزد فلاسفه و حکمای اسلام جایگاه ویژه ای دارد. مهمترین ویژگی های این گفتمان را می توان چنین برشمرد:
- الف) مدینه فاضله این اندیشه در گذشته تاریخ قرار دارد، عصری طلایی که هرچه از آن دورتر می شویم عالم و آدم به انحطاط و قهقرا می رود.
- ب) این اندیشه شدیداً نخبه گراست، و راه تعالی را تنها برای معدودی از انسان ها هموار می بیند؛ انسان هایی که تالی تلؤ انسان کامل هستند و در معیت مراد و مرشدی کامل می توانند به رستگاری برسند.
- ج) زمان و فضا در این گفتمان خصلتی اثیری دارد و از معبر ماده نمی گذرد و با آن نسبتی برقرار نمی کند.
- ص ۱۸۲. د) به همین دلیل، علم و معرفت در این گفتمان فاقد ویژگی انباشتی است و می توان یکشبه ره صدساله رفت.

ص ۱۸۳. ه) این گفتمان که قرائتی عرفانی و اخلاقی از دین به دست می دهد، در واقع نوعی فرافکنی آرزوها و آرمان های سرکوب شده اینجهانی در دنیایی مثالی است. و این خود مکانیسمی جبرانی برای معنی بخشیدن به زندگی بی بقا در خاکدانِ دنیا است.

برای آنکه نمونه ای به دست داده باشیم، مناظره زیر را که میان یک مرید و مراد در درون این گفتمان صورت گرفته، نقل می کنیم. آیت الله حسن زاده آملی گوید: «روزی در محض مرحوم علامه طباطبایی عرض کردم: آقا راه ترقی و تعالی چیست؟» علامه فرمود: «تخم سعادت مراقبت است، مراقبت یعنی کشیک نفس کشیدن، یعنی حریم دل را پاسبانی کردن، یعنی سر را از تصرفات شیطانی حفظ داشتن، پاسبان حرم دل بودن، این تخم سعادت را باید در مزرعه دل کاشت، و بعد به اعمال صالحه و آداب و دستورات قرآنی تخم این نهال سعادت را پروراند. مراقبت، حضور داشتن و حریم دل را مواظب بودن است. انسان است که باید دو قوه نظری و عملی اش را که به منزله دو بال هستند از قوه به فعلیت برساند تا بتواند به معارج عالیة انسانی پرواز نماید.»

گفتمان تکامل

گفتمان تکامل

نگره تکامل، تحت تأثیر تحولات اجتماعی پس از سال ۱۳۲۰ و همچنین رویارویی روشنفکران دینی با برخی اندیشه های وارداتی شکل گرفت، و از دهه ۵۰ به بعد به گفتمان غالب روشنفکر ایران بدل شد. نسل اوّل تکامل گرایان وطنی، عمدتاً نظریات خود را از اندیشمندانی چون داروین، اسپنسر، میل و کنت وام می گیرند.

اما نظریات قائلین به تکامل مادی تاریخ (مانند اوپارین) بر نسل دوّم تکاملیونِ وطنی سنگینی می کند و حتی به نظر می رسد که برخلاف نسل اوّل، دست به نوعی تجدیدساختار گفتمان تعالی نیز زده و قرائت تازه ای از آن به دست داده اند.

ذیلاً به مهمترین ویژگی های این نگره به صورتی گذرا اشاره می کنیم:

(الف) در این گفتمان حرکت دورانی تاریخ تبدیل به حرکتی خطی می شود، تاریخ در مسیری یگانه از مهبانگ شروع شده و حلقه های زنجیره تکامل را یکی پس از دیگری طی می کند.

(ب) در این گفتمان، زمان خصلتی مادی یافته و چون نخ تسییحی از درون وقایع و پدیده های مادی عبور می کند. برای اولین بار سخن از زمان _ روند به میان می آید و ذهن روشنفکر دینی ما با مفهوم پروسه تکامل خو می گیرد.

(ج) ناکجاآباد از ابتدای تاریخ به انتهای آن منتقل می شود. روند تکاملی تاریخ همچون امری مطلوب جلوه می کند و خوشبینی نسبت به آینده جای بدبینی های قبلی را می گیرد، زیرا کوره تاریخ همه ناخالصی ها را پاک می کند

(د) یکی از مهمترین وجوه این گفتمان، تشرّف یافتن مفهوم کار مشخص تاریخ ساز و نوعی اراده گرایی است که به عمل اجتماعی منجر می شود، یخ های تقدیر را ذوب می کند و عالمی و آدمی از نو می سازد.

ه) دوگانه انگاری از ویژگی های دیگر این نگره است. تقسیم جهان

به دو جبهه اهورایی _ اهریمنی و دو اردوی توحید و شرک، ناچار به تقویت رهیافت ستیزش گرانه نسبت به جامعه و تاریخ راه می برد.

ص ۱۸۷. (و) حال که تاریخ دارای جهت، معنی و منطق ویژه ای است که در ساختار مادی آن پیکر می یابد و روند آن مانند هر روند مادی دیگر، طبیعی و غیرقابل اجتناب است، می توان با شناختن قوانین آن، مسیر تاریخ را تند یا کند کرد.

گفتمان توسعه

گفتمان توسعه

ص ۱۸۹. مقصود ما از توسعه، نحوه نگرش خاصی است که عمدتاً از درون سنت فکری مدرنیزاسیون و کارکردگرایی بیرون آمده است و گرچه تاریخ پیدایش آن در غرب به بعد از جنگ دوم باز می گردد، اما غلبه آن بر ذهن و ضمیر روشنفکران دینی ایران هنوز کامل نشده است. تا قبل از انقلاب این نگرش در میان برنامه ریزان رسمی حاکم بود اما روشنفکران رادیکال همواره آن را اندیشه ای وارداتی می دانستند که راه را برای ادغام در بازار جهانی و تقسیم کار بین المللی هموار می کند و به جای ترقی، غربی شدن را به ارمان می آورد. لذا این اندیشه هرگز نتوانست کوچکترین نسبتی با سنن روشنفکری ایران برقرار کند و حتی به قولی، انقلاب اسلامی واکنشی در برابر این نگرش درباره ترقی بود. اما پس از انقلاب و بخصوص با پایان پذیرفتن جنگ و آغاز دوران بازسازی و شکست الگوهای آمرانه توسعه در سطح بین المللی، این گفتمان در حال تبدیل شدن به گفتمان غالب در میان کارگزاران و برنامه ریزان رسمی و همچنین روشنفکران خارج از مدار قدرت است.

مهمترین ویژگی های این گفتمان عبارت است از:

الف) در انتخاب اهداف باید جانب احتیاط در پیش گرفت و از آرمان های بلندپروازانه دست برداشت.

ص ۱۹۰. ب) ابزارهای رسیدن به اهداف نیز باید عقلانی و متناسب با اهداف انتخاب شود.

ج) ما مأمور رساندن کل بشریت به اهداف غایی خلقت نیستیم و قرار نیست جای خدا را بگیریم.

د) جهان، کلّ بهم پیوسته ای است و آبنای بشر جملگی در یک قایق به سر می برند؛ سوراخ کردن این قایق با نیت حذف اردوی مخالف به مصلحت هیچ کس نیست.

ص ۱۹۱. ه) این گفتمان به شدت ضدّ تاریخگرایی است.

آنچه گفته شد تنها شمه ای از خطوط اصلی گفتمان های سه گانه توسعه بود ذیلاً نکاتی را که ارتجالاً به ذهن می رسد برای فتح باب بحث متعرض می شویم:

۱. گفتمان اوّل که آن را نگره سنتی و درون زای ترقی دانستیم، عمدتاً متعلق به دوره ای است که نظامی اخلاقی موجب پیوندهای اجتماعی در شبکه بافت سنتی شده است. نخبه گرایی، طمأنینه، زبان اخلاقی و بی بُعدی زمان در این گفتمان رابطه ای مستقیم با نوعی شبکه اجتماعی دارد که سنت ها و شعائر تار و پود آن را تشکیل می دهد. از دلهره و اضطراب جامعه صنعتی در آن خبری نیست.

ص ۱۹۲. ۲. گفتمان دوّم، شرایط در هم ریخته نظام های ارزشی و گسستن پیوندهای اجتماعی و پیدایش حالت آنومی را بازتاب می دهد.

سیطره مادّی و معنوی کشورهای مرکزی سرمایه داری بر جوامع پیرامونی و پویایی درونی دوران انتقال در این جوامع باعث پیدایش شرایطی می گردد که انسان ذره ای شده و کننده شده از شبکه مناسبات اجتماعی، دچار ناهمگونی ادراکی میان ارزش های تاکنون معتبر و ارزش های نورسیده می شود و به دنبال حل بحران «معنا» و «هویت» به دامن ایدئولوژی های تاریخگرا چنگ می زند. سازوکار جبرانی بحران معنی آن است که معنی را به روند تاریخ فرافکنی کنیم و از آن طریق وجود و حضور خود را بار دیگر تفسیر نماییم. تنها راه برای تشریح و تسلی ظلم هایی که بر انسان پیرامونی می رود آن است که ارباب زمان، دشمنان وی را زیر چرخ های عظیم خود له خواهد کرد و او را در نوک پیکان تکامل که همه چیز را می شکافد، خواهد نشاند و دوباره با محیطش منطبق خواهد کرد.

حامل ترقی در این گفتمان پیشتاز برگزیده ای است که با رنج و فداکاری صخره های عظیم مانع راه تکامل را سوراخ کرده و رهایی را برای توده ها به ارمغان خواهد آورد.

ص ۱۹۳. ۳. گفتمان سوّم متناظر با پیدایش طلیعه تنظیمات قراردادی و گسترش مناسبات ناشی از پذیرش عقلانیت بازار است. هرچند این مناسبات در کشور ما هنوز مراحل ابتدایی خود را می گذرانند اما الگوی حاکم بر سیاست های توسعه که همانا لیبرالیزه کردن ساختار اقتصادی است خواه ناخواه به تقویت نگره نوسازی (چه نوع کلاسیک آن و چه اشکال تجدید نظر شده) انجامیده و آن را از اندیشه ای وارداتی تبدیل

به گفتمانی درونی خواهد کرد. طبیعی است که در این صورت فن سالاران و کارآفرینان نوع وطنی که حاملان اصلی این قرائت از ترقی هستند جای اسلاف خود را خواهند گرفت.

۴. نگارنده واقف است که این نوع دسته بندی، مطابق با تئوری های نظریه پردازانی چون دورکیم، وبر و تونیس تا حدودی به ساده کردن واقعیات بغرنج کشوری مثل ایران کنونی منتهی می شود، مع الوصف با پذیرش این خطر، ارائه نمونه های آرمانی که مصنوع تئوری هاست این خاصیت را دارد که چون متر و میزانی برای سنجش قرب و بُعد واقعیات جاری از حالات ایده آل به کار آید.

۵. در واقع گفتمان اول قرائتی عرفانی از دین به دست داده، گفتمان دوم قرائتی ایدئولوژیک از دین کرده و گفتمان سوم باید بتواند قرائتی عرفی، عصری و علمی (به معنی تحصیلی) از دین بنماید و الا همواره به عنوان عنصری خارجی تلقی خواهد شد.

۶. همانند بسیاری از ساختارهای متعلق به ادوار مختلف که در کشورهای جهان سوم با یکدیگر همزیستی می کنند، این سه گفتمان نیز در کشور ما حضور دارند، هرچند هر یک از لحاظ تاریخی متعلق به ادوار خاصی است.

ص ۱۹۴. ۷. همچنین می باید شرایط بین المللی را در پیدایش این گفتمان ها (بخصوص گفتمان دوم و سوم) در نظر گرفت. غلبه گفتمان دوم مقارن است با میداننداری نظریه وابستگی در صحنه عمل و نظر و همچنین مقتضیات جنگ سرد که راه رشد سرمایه داری را در میان

روشنفکران جهان سوّمی مطرود و منفور جلوه می داد و پیدایش گفتمان سوّم را باید کمابیش متأثر از غلبه نظریات نولیبرالی و فروپاشی نظام هایی از نوع شوروی دانست.

سایر مقالات

سایر مقالات

دین و خشونت (۱)

ص ۲۰۹. ۱. مطابق یک نظریه کلاسیک، دین حاوی مجموعه ای از ارزش های قدسی ولایتیغیر است که از وحی نشأت گرفته است. این ارزش ها خصلت قراردادی و بین الاهیانی ندارد، یعنی جزمی هستند و لذا با تعصب و غموض همراه می شوند.

اگر جزم یا دگم را عنصر جوهری دین بدانیم، خشونت در گوهر دین راه خواهد یافت، و دین و خشونت لازم و ملزوم یکدیگر خواهند شد، زیرا توسل و اتکای به جزم موجب مرزگذاری می شود و دینداران را از کج دینان، برونیان، مرتدان و کافران جدا می کند. جزم، جهان را سیاه و سفید می بیند نه رنگی، و با همه کسانی که با قرائت رسمی از جزم موافق نیستند، خشونت می ورزند. میان کفر و ایمان، هیچ مجالی برای مدارا، همپذیری و همزیستی وجود ندارد؛ دین هویت می سازد و خود و دیگری را از یکدیگر تفکیک می کند.

ص ۲۱۰. ۲. نظریه دیگری مطرح می شود که دین را اساساً یک پدیده فرهنگی و تمدن آفرین می داند. مطابق این نظریه، دین پدیده ای لطیف و لطافت آفرین است که مثل هنر و سایر مقولات فرهنگی، خشونت زدایی

۱- ماهنامه کیان، شماره ۴۵، بهمن - اسفند ۱۳۷۷ (این گفت و گو در ماهنامه کیان تحت عنوان «نهاد دین در بستر تاریخ و اجتماع» چاپ شده بود).

می کند. ما نیز در تعالیم اسلامی با این آموزه آشناییم که دین عناصر بدوی و خشن را تضعیف کرده و به وضعیت جاهلی خاتمه داده است: ...واذکروا نعمت الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمه، اخواناً و کنتم علی شفا حفره من النار فانقذکم منها...

ص ۲۱۲. ۳. در خصوص نظریه هایی که دین را در نسبت با زمینه بررسی می کنند، ادبیات جامعه شناسی دینی مباحث، متنوع و غنی ای مطرح کرده است. برای مثال، دیدگاه های رادیکال معتقدند که ما برای تحلیل رابطه دین و خشونت مثلاً باید طبقه اجتماعی حاملان دین را بررسی کنیم. در آن صورت خواهیم دید که دین واحد ممکن است بسته به نوع حاملانش خشن شود یا لطیف.

وقتی خرده بورژوازی حامل دین می شود، از دین ابزاری برای پناه بردن به آرمان ها ناکجا آبادی خود می سازد، و انقلابی گری بسیار خشن خرده بورژوازی از همین جا سر بر می آورد. البته خرده بورژوازی با هر ایدئولوژی ای همین کار را می کند.

یکی از کارشناسان مالزیایی مدعی بود که تفاوت اسلام در مالزی با کشوری نظیر ایران این است که حاملان اسلام در مالزی و شبه قاره اولیا و متصوفه یا تجار بوده، اما در کشورهای مفتوح العنوه نظیر ایران، غازیان و جنگاوران، حامل اسلام بوده اند، و لذا اسلام در کشوری مثل مالزی اساساً در خدمت توسعه داد و ستد جهانی بوده، از همان ابتدا پروتستانتیزه شده به مالزی وارد شده است، اما در جوامع خاورمیانه ماجرا از قرار دیگری بوده است. به این اعتبار طبقه اجتماعی

حاملاندين مُهر و نشان خود را بر دين زده است.

ص ۲۱۵. ساختارهایی هستند که عناصر دینی را به نابدباری یا رواداری هدایت می کنند. ممکن است خشونت آمیز شدن نهاد دین ناشی از همجواری آن با نهاد دولت باشد. مثلاً دولت از دین بخواهد خشونتی را که مطلوب دولت است، موجه کند. البته گاهی اوقات وابستگی نهاد دین به دولت ممکن است به کاهش خشونت بینجامد. چون وابستگی نهاد دین به دولت می تواند از رادیکالیسم نهاد دین بکاهد. در جهان مدرن گسترش جنبش های اجتماعی نیاز شدیدی به رادیکالیزه کردن دین پدید آورده است. در تمام جاهایی که فرهنگ های بومی با فرهنگ استعماری روبه رو می شوند و به واسطه هویت باختگی دچار بحران معنا می شوند، افراد ایدئولوژیزه کنند و به این وسیله به جنگ استعمار بروند، یعنی در این موقعیت چون افراد می خواهند مبارزه ضداستعماری یا ضدامپریالیستی داشته باشند از نهاد دین طلب می کنند که ابزار لازم را برایشان فراهم کند. حتی دولتی که مستقر شده و در صدد توسعه است مطالبات خاصی را پیش روی نهاد دین می گذارد، یعنی سفارش هایی به نهاد دین می دهد و از دین پاسخ مناسب می طلبد. به هر حال گاهی اوقات این مطالبات در جهت تشدید خشونت است.

ص ۲۱۸. گاهی ممکن است نهاد دین در چالش با سایر نهادها از رقابت فرو ماند و احساس کند که در حال اضمحلال است و گویی باید عرصه را یکسره به رقبا واگذار کند. در این شرایط ممکن است در

درون خود نهاد دین نخبگان خاصی، درم قابل پاسخ رسمی، پاسخ بدیل و جدیدی عرضه کنند. یعنی ممکن است در مقابل حاملان رسمی دین که متحجر و متصلب شده اند و توان اصلاح ندارند، و از موقعیت اضمحلال و تلاشی خود غافلند، نخبگانی در داخل نهاد دین سربرآوردند که برای حفظ کلیت نهاد دین، از منابعی خارج از نهاد دین استفاده کنند و آن یافته ها را در داخل نهاد دین درونی کنند تا بتوانند یک بدیل در مقابل پاسخ رسمی نهاد دین فراهم کنند و از این طریق نوعی رفورم درونی در نهاد دین به وجود آورند. و چه بسا این فرآیند یکی از عوامل خشونتبار شدن نهاد دین باشد. برای مثال، در دوره ای که در ایران جنگ چریکی بالا گرفت و جنبش های چریکی مارکسیستی از قدرت جذب اجتماعی بالایی برخوردار شدند، نهاد دین سنتی و رسمی ما از رقابت با این موج جدید ناتوان بود و لازم بود از درون خود این نهاد پاسخی به معضلات درونی این نهاد داده شود.

بنابراین همیشه این طور نیست که نهاد دین مطابق سفارش هایی که از بیرون به آن می رسد به سمت رادیکالیزه شدن برود، گاهی نیاز نهاد دین به بقا هم آن را به این سمت سوق می دهد.

ص ۲۱۹. اگر بخواهیم فرآیند تحول تاریخی دین را مرحله بندی کنیم، مرحله اول را می توانیم مرحله جنین بندی یا نطفه بندی اولیه دین و تخمیر عناصر ایدئولوژیک آن بدانیم. دین در این مرحله مشکل استقرار و تأسیس خود را حل می کند.

ص ۲۲۰. وقتی نهاد دین خودش را در چالش با سایر نهادها تثبیت

کرد، علی القاعده نوبت به گسترش و اشاعه آن می‌رسد. بعد هم مرحله تثبیت و چه بسا کهولت و انحطاط و اضمحلال است. هر کدام از این مراحل اقتضائات خاص خودش را دارد. شاید بتوانیم دین را در مرحله اول «دین مقاومت» بنامیم، زیرا در این مرحله دین در مقابل انبوه هجوم‌ها و فشارها مقاومت می‌کند. در مرحله دوم می‌توانیم دین را «دین انفتاح و گشایش» و حتی «دین انقلاب» بنامیم. و وقتی هم که دین به مرحله استقرار و تثبیت رسید، آن را «دین وضع موجود» بخوانیم، یعنی دینی که می‌کوشد وضع موجود را حفظ کند. در این مرحله آخر عناصر ناکجا آبادی دین تخلیه یا ته‌نشست می‌شود و به ایدئولوژی حفظ وضع موجود تبدیل می‌گردد. علی القاعده در مراحل اولیه دین اخوت‌ها و همبستگی‌های درون دینی خیلی زیاد است. و دینداران چندان مایل نیستند که با بیرون خود برخورد خشن کنند. در این مرحله بیشتر ظلم‌پذیری به چشم می‌خورد. دینداران تحت این شرایط سخت که از هر طرف کمان ملامت به سوی شان کشیده‌اند، باید یکدیگر را به صبر و حق‌توصیه کنند تا دین پا بگیرد. برای اینکه این دین به دین انقلاب تبدیل شود باید تحولاتی در بیرون اتفاق بیفتد. برای مثال، اگر شرایط عینی جامعه رو به وخامت بگذارد، دین مقاومت باید بتواند یک بدیل مشروعیت‌ساز را تکمیل و مدون کند، و به نوعی حقانیت قدرت مستقر را زیر سؤال ببرد. یعنی اولاً، بتواند برای خود مشروعیت بسازد و ثانیاً بتواند مشروعیت قدرت موجود را مورد تردید قرار دهد. همه این «مذهب علیه مذهب»ها برای همین مقصود است.

بخش زیادی از انرژی مصلحان دینی صرف آلت‌ناتیوسازی می‌شود تا بعد بتوانند سربازگیری کنند. بنابراین، دین باید بتواند در مقطعی از حالت انزوا و جزیره‌نشینی بیرون بیاید، سربازگیری کند و گسترش یابد. مرحله خشونت، همین مرحله است.

ص ۲۲۱. یعنی دینی که تاکنون در حال مقاومت بود، می‌خواهد از پوسته مقاومت خود بیرون بیاید و به اصطلاح جهانگیری کند و لذا در این مرحله علی‌القاعده خشونت آمیز خواهد شد. برای مثال، شما به رفورماسیون و پروتستانتیسم نگاه کنید. با آنکه اخلاق پروتستانتیسم روح سرمایه‌داری تلقی می‌شود و سرمایه‌داری با مدارا و پلورالیسم و لیبرال دموکراسی سازگارتر است، پروتستانتیسم در اوایل مرحله انکشاف خود بسیار خشن بود. ما خشن‌ترین دولت‌های دینی را در ژنو کالون داریم، اصلاً دولت کالون اولین دولت ایدئولوژیک و توتالتر است و از دادگاه تفتیش عقاید قرون وسطی هم بدتر است. در لوتریانیسم هم با خشونت بیکرانی مواجهیم، حتی خود لوتر شخصاً مرد خشنی بود و به جبهه جنگ هم می‌رفت و پاپ را دجال می‌دانست. بعد هم که دهقان‌ها شورش کردند، به شدت علیه آنها جنگید. اما این فضای خشونت بار و ناامن نمی‌توانست زمینه مساعد و امنی برای سرمایه‌داری به وجود آورد. بنابراین لازم بود کسانی نظیر جان لاک از راه برسند و در رفورماسیون نوعی رفورم کنند و عناصر سودمند آن را که به درد لیبرال دموکراسی می‌خورد بگیرند و به هر حال ایدئولوژی لیبرال دموکراسی را ایجاد کنند. البته خود پروتستانتیسم هم بسته به

زمینه پیدایش و رشدش خشن تر یا لطیف تر بود. برای مثال، پروتستانتیسم در پروس در خدمت دولت مقتدر درآمد (پروتستانتیسم پروسی) در ورتمبرگ انزوا و انفعال سیاسی را پیشه کرد، و در انگلستان در خدمت سیاست ضد خودکامگی قرار گرفت. یعنی اگرچه عناصر کلامی در تمام شاخه های پروتستانتیسم یکسان بود و جملگی بر خلوص فردی، پذیرش سلطنت الهی، خوشبینی نسبت به آینده، زهد دنیوی و غیره تأکید داشتند، اما در زمینه ها یا context های مختلف جهت گیری های متفاوتی یافتند. به تعبیری هنگامی که عناصر سنتی در خدمت اهداف مشخص سیاسی قرار می گیرند و در ظرف های مشخص اجتماعی با موانعی روبه رو می شوند، به ایدئولوژی های گوناگون تبدیل می شوند.

ص ۲۲۲. پیوریتانیسم انگلیسی از آن رو به یک ایدئولوژی ضد قدرت مطلقه تبدیل شد که از یک سو توانست پایگاه توده ای نسبتاً قدرتمندی در میان عوام بیابد، و از سوی دیگر با دشمنی دولت کلیسایی مواجه شد که کاملاً به شاه وابسته بود. پاک آیینی در ورتمبرگ به انفعال سیاسی کشید زیرا در آنجا دولت _ کلیسا نسبتاً مستقل از سلطنت و وابسته به اشرافیت بود و این نهاد با آن جنبش دینی مدارا کرد. در اینجا پروتستانتیسم ضد خودکامگی شد اما خصلت انقلابی پیدا نکرد، زیرا مکانیسم های رسیدن به هدف از طرق صلح آمیز را داشت. پاک آیینی پروسی، برعکس در جامعه ای نشو و نما یافت که اشرافیت فئودال به لحاظ سیاسی و اقتصادی پایگاه ضعیفی داشت و لذا مهمترین حامی

پاک آیینی، خود دولت متمرکز شد، دولتی که برای مبارزه با اشرافیت زمیندار به این حمایت حاجت داشت. لذا رفورم مذهبی در پروس به سمت حمایت از قدرت مطلقه کشیده شد. بنابراین، اینکه دین در مرحله انکشاف و گسترش خود خصلت خشونت زا پیدا کند یا ضدخشونت، به زمینه پیدایش و گسترش آن بستگی دارد.

خلاصه آنکه، در نهایت به نظر من جوهره دین نسبت به خشونت یا عدم خشونت لااقتضاست. و لذا برای آنکه بتوانیم خشونت های دینی را توضیح دهیم حتماً باید به زمینه یا context مراجعه کنیم.

کتاب نامه

اشاره

کتاب نامه

□ قرآن کریم.

□ نهج البلاغه.

□ کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، بی نا، بی جا، بی تا.

۱. آرون، ریمون؛ مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۴.

۲. ابن اثیر، محمد؛ النهایه، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۴.

۳. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغه، قم، مرکز النشر، ۱۴۰۴ ه . ق.

۴. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب، قم، نشر أدب الحوزه، ۱۳۶۳.

۵. ابوریّه، محمود؛ اضواء علی السنه المحمدیه، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ ه . ق.

۶. اشتراوس، لئو؛ فلسفه سیاسی چیست؟، فرهنگ رجایی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

۷. البرو، مارتین؛ مقدمات جامعه شناسی، منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

الف) کتاب:

۱. الیاده، میرچا؛ فرهنگ و دین، گروه مترجمان زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۲. انصاری، محمد علی، الموسوعه الفقهيہ الميسره و يليها الملحق الاصولی، قم، مجمع الفكر الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ هـ. ق.
۳. بارنز و بکر؛ تاریخ اندیشه اجتماعی، جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
۴. براون، کاولین؛ فلسفه و ایمان مسیحی، طاطه وس میکائیلان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۵. بلوم، ویلیام؛ نظریه های نظام سیاسی، احمد تدین، تهران، نشر آران، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۶. پولادی، کمال؛ تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا ماکیاولی، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ دائره المعارف علوم اسلامی، تهران، گنج دانش، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۹. الحکیم، سید محمد تقی؛ الاصول العامه للفقہ المقارن، بیروت، دار الاندلس، الطبعة الاولى، ۱۹۶۳.
۱۰. حکیمی، محمد رضا و دیگران؛ الحیاه، طهران، دائره الطباعه و

۱۱. داوید، رنه؛ نظام های بزرگ حقوقی معاصر، حسین صفایی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۱۲. دورانت، ویل و آری ییل؛ تاریخ تمدن، گروه مترجمان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۱۳. رحیمیان، محمد حسن؛ در سایه آفتاب، قم، انتشارات پاسدار اسلام، چاپ سوم، ۱۳۷۱.
۱۴. ردهد، برایان؛ اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، مرتضی کافی و اکبر افسری، کتاب آگه، چاپ سوم، پائیز ۱۳۷۷.
۱۵. زحیلی، وهبه؛ اصول الفقه الاسلامی، دارالفکر، الطبعة الاولى، ۱۴۰۶ هـ . ق.
۱۶. ژیلسون، اتین؛ عقل و وحی در قرون وسطی، شهرام پازوکی، تهران، انتشارات گزوس، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۱۷. ساروخانی، باقر؛ درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی، انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۸. سروش، عبدالکریم؛ آیین شهریاری و دینداری، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۹. شجاعی زند، علیرضا؛ دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۰. صدوق، ابن بابویه قمی؛ کتاب الخصال، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، ۱۴۰۳ هـ . ق.

۲۱. صفی، لو آی؛ چالش مدرنیته، احمد موثقی، تهران، نشر داد گستر، چاپ اول، بهار ۱۳۸۰.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه، بی تا.
۲۳. عالم، عبدالرحمان؛ تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۲۴. عنایت، حمید؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، انتشارات جیبی، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
۲۵. فاستر، مایکل برسفورد؛ خداوندان اندیشه سیاسی، جواد شیخ الاسلامی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۸۰.
۲۶. فیومی؛ مصباح المنیر، قم، دار الهجره، الطبعه الاولى، ۱۴۰۵ ه. ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، بی تا.
۲۸. کوزر، لیوئیس؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم، بی تا.
۲۹. گروویچ، ژرژ؛ درآمدی به جامعه شناسی حقوقی، حسن حبیبی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، چاپ اول، ۱۳۵۲.
۳۰. گیدنز، آنتونی؛ جامعه شناسی، منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۷۶.

۳۱. گیدنز، آنتونی؛ دورکم، یوسف اباذری، تهران، خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۳۲. لوکاس، هنری؛ تاریخ تمدن، عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۳۳. لیدمان، سون اریک؛ تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابر ماس، سعید مقدم، نشر دانش ایران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳۴. مجتهد شبستری، محمد؛ نقد قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳۵. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۳۶. محمدی، مجید؛ سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، تهران، نشر قطره، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳۷. محمصانی، صبحی؛ فلسفه قانونگذاری در اسلام، اسماعیل گلستانی، تهران، امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۵۸.
۳۸. مطهری، مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۲.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ ده گفتار، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۰.
۴۰. معلوف، لویس؛ المنجد فی اللغة و الاعلام، بیروت، دار المشرق، الطبعة الثالثة والعشرون، بی تا.
۴۱. مغنیه، محمد جواد؛ فقه الامام جعفر الصادق (ع)، بیروت، دار العلم

للملائین، الطبعه الثانيه، ۱۹۷۸.

۴۲. موسوی خمینی، سید روح الله؛ شئون و اختیارات ولی فقیه، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.

۴۳. موسوی خمینی، سید روح الله؛ صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۴۴. موسوی خمینی، سید روح الله؛ کتاب البیع، اسماعیلیان، الطبعه الرابعه، ۱۳۶۸.

۴۵. موسوی خمینی، سید روح الله؛ کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۴۶. مولند، اینار؛ جهان مسیحیت، محمد باقر انصاری و مسیح مهاجری، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۶۸.

۴۷. نیشابوری؛ صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعه الاولى، ۱۴۲۰ هـ . ق.

۴۸. وبر، ماکس؛ اقتصاد و جامعه، عباس منوچهری و دیگران، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴.

۴۹. ویلم، ژان پل؛ جامعه شناسی ادیان، عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.

۵۰. هابز، توماس؛ لویاتان، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۵۱. همیلتون، ملکم؛ جامعه شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.

۵۲. BLAK, HENRY CAMPBELL, BLAK'S LAW DICTIONARY

(ب) مقاله ها:

(ب) مقاله ها:

۱. آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، مهدی بازرگان، کیان، سال پنجم، آذر و بهمن ۷۴، ش ۲۸، ص ۴۶.
۲. بررسی تطبیقی مفهوم مصلحت از دیدگاه امام خمینی و اندیشمندان غرب، محمد منصور نژاد، حکومت اسلامی، سال چهارم، تابستان ۷۸، ش ۱۲.
۳. بستر معنوی و عقلانی علم فقه، محمد مجتهد شبستری، کیان، سال نهم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، ش ۴۶، ص ۵.
۴. بنده معتقد به جدایی دین و سیاست هستم، عبدالکریم سروش، ندای اصلاحات، سال اول، ۱۹ مرداد ۱۳۸۱، ش ۱۰، ص ۶.
۵. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، جعفر ساعدی، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت، سال هشتم، بهار ۱۳۸۱، ش ۲۹، ص ۱۰۸.
۶. حکومت دموکراتیک دینی، عبدالکریم سروش، کیان، سال سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲، ش ۱۱، ص ۱۲.
۷. عقلانیت دینی انتقادی و عقلانیت مدنی ابزاری، محمد مجتهد شبستری، راه نو، سال اول، خرداد ۱۳۷۷، ش ۷، ص ۲۶.
۸. فقه در ترازو، عبدالکریم سروش، کیان، سال نهم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، ش ۴۶، ص ۱۴.
۹. فقه و مصلحت نظام، علی اکبر کلانتری، نشریه فقه، سال چهارم، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۲۱۶.
۱۰. مقاله «دین» مندرج در «دین پژوهی»، کینگ، وینستون؛ بهاء الدین

خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۱۱. نجات دین یا غسل تعمید سکولاریسم، مجید محمدی، کیان، سال چهارم، شهریور و مهر ۷۳، ش ۲۱، ص ۳۰.

۱۲. نقدی بر نظریه فربه تر از ایدئولوژی، جهانگیر صالح پور، کیان، سال سوم، مهر و آبان ۷۲، ش ۱۵، ص ۴۷.

۱۳. ویلستون، براین ر، جدا انگاری دین و دنیا، مرتضی اسعدی، مندرج در «فرهنگ و دین»، برگزیده مقالات دایره المعارف دین، ویراسته میرچا الیاده، گروه مترجمان زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

